Immagini della Ragione
1

Pietro Pomponazzi

Trattato sull'immortalità dell'anima

A cura di
Vittoria Perrone Compagni

Leo S. Olschki Editore
1999

IMMAGINI DELLA RAGIONE
1

PIETRO POMPONAZZI

TRATTATO SULL'IMMORTALITÀ DELL'ANIMA

A cura di
VITTORIA PERRONE COMPAGNI

LEO S. OLSCHKI EDITORE
1999

ISBN 88 222 4801 5

INTRODUZIONE

Non c'è da prestare eccessivo credito alla lettera di dedica del *Trattato sull'immortalità dell'anima*, che lo presenta come il frutto di una discussione casualmente iniziatasi tra amici al capezzale dell'autore malato. In realtà, lo scritto che Pomponazzi pubblica nel 1516 è il risultato di una meditazione sulla questione dell'anima che lo teneva impegnato ormai da quasi venti anni: affrontato inizialmente come problema di natura esegetica, il tema dell'immortalità dell'anima si era col tempo aperto ad una dimensione filosofica più ampia, quella dei rapporti tra fede e ragione, tra dottrina cristiana e filosofia aristotelica, che costituirà da allora in poi la preoccupazione centrale nel pensiero di Pomponazzi.

Del resto, il proemio del *Trattato* ristabilisce immediatamente la giusta prospettiva dalla quale affrontare la lettura. Il quesito posto a Pomponazzi dal domenicano Gerolamo Natale – e presentato come motivo occasionale del libro – racchiude non due, ma tre domande diverse: non sollecita soltanto il maestro ad esporre la sua interpretazione del testo aristotelico e la sua personale posizione, ma implica altresì l'inespressa richiesta di chiarire i motivi della sua opposizione alla dottrina tomistica dell'immortalità dell'anima.[1] Ovviamente, il di-

---

[1] P. POMPONAZZI, *Trattato sull'immortalità dell'anima*, p. 3 (d'ora in poi: *Trattato*). Sul corso del 1515-16 dedicato al I libro del *De caelo*, in cui Pomponazzi aveva fatto la sua dichiarazione contro Tommaso, B. NARDI, *Studi su Pietro Pomponazzi*, Firenze, Le Monnier, 1965, pp. 195-199 (e pp. 59, 194 su Gerolamo, originario di Ragusa, in Dalmazia, forse estensore della riportazione del corso bolognese sul XII libro della *Metafisica* del 1511-12). Gerolamo non sembra essere portavoce di un «gruppo di tomisti» riuniti attorno a lui, come sostiene T. SUAREZ-NANI, *Dignità e finitezza dell'uomo: alcune riflessioni sul «De immortalitate animae» di Pietro Pomponazzi*, «Rivista di storia della filosofia», 50, 1995, p. 10; né la sua preoccupazione sarà stata solo di «conoscere l'opinione di Pomponazzi, ma soprattutto [...] quale fosse l'interpretazione corretta di Aristotele»; in quanto domenicano, gli sarà premuta specialmente la critica rivolta all'esegesi di Tommaso, come

scorso di Gerolamo, modesta concessione del *Trattato* alla moda del dialogo platonico,[2] ha la funzione di esprimere le esigenze dello stesso Pomponazzi: non solo il desiderio di affrontare la discussione in una sede di più ampio respiro che né la cattedra né la struttura di una *quaestio* gli potevano offrire; ma anche e soprattutto la necessità di precisare il senso e i limiti del suo disaccordo con Tommaso all'interno di una rigorosa distinzione tra ambiti di discussione (il teologico e il filosofico-esegetico), che permettesse di escludere intenzioni religiose anticonformiste e garantisse come scontata l'adesione di coscienza alla dottrina di fede.

La stampa frettolosa del *Trattato* potrebbe far pensare appunto a necessità esterne e contingenti di questo tipo;[3] ma la decisione del Pomponazzi di dare rilievo pubblico al suo dissenso, pur accuratamente circoscritto alla connotazione solo razionale, assomiglia piuttosto ad una sfida. Il momento non era certo favorevole ad affrontare l'argomento da posizioni radicali come quella pomponazziana e con la fragile salvaguardia del richiamo ad un 'discorrere entro i limiti della ragione naturale e a prescindere dai dati della fede'.[4] La dimostrabilità razionale dell'immortalità dell'anima era un punto qualificante della nuova apologetica cristiana formulata da Ficino nella *Theologia platonica de immortalitate animorum*; ma, soprattutto, la Chiesa aveva definito anche istituzionalmente l'atteggiamento che i commenta-

---

sottolineano E. GILSON, *Autour de Pomponazzi. Problématique de l'immortalité de l'âme en Italie au début du XVIe siècle*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», 36, 1961, pp. 185-186, e J. CÉARD, *Matérialisme et théorie de l'âme dans la pensée padouane: le «Traité de l'immortalité de l'âme» de Pomponazzi*, «Revue philosophique de la France et de l'Étranger», 106, 1981, p. 38.

[2] Cfr. P. O. KRISTELLER, *Aristotelismo e sincretismo nel pensiero di Pietro Pomponazzi*, Padova, Antenore, 1983, pp. 8-9, 13.

[3] B. NARDI, *Di una nuova edizione del «De immortalitate animae» del Pomponazzi*, «Rassegna di filosofia», 4, 1955, p. 163, collega direttamente la stesura e la stampa del *Trattato*, completate nel giro di cinque-sei mesi, con la necessità di «chiarire meglio il suo pensiero, perché non vi fossero dubbi sulla posizione da lui assunta di fronte al problema stesso». La ricostruzione di Nardi, tuttavia, non sarebbe più verosimile se il corso sul *De caelo* risale al 1513, come afferma P. ZAMBELLI, *«La metafora è conosciuta solo da chi fa la metafora». Pomponazzi, Bessarione, Platone*, «Nouvelles de la République des Lettres», 2, 1991, p. 84 e nota 32, che però non motiva la correzione. Le *reportationes* segnalate da C. H. LOHR, *Renaissance Latin Aristotle Commentaries. Authors Pi-Sim*, «Renaissance Quarterly», 33, 1980, p. 655, indicano entrambe la data del 1515-16.

[4] *Trattato*, p. 4.

tori di Aristotele dovevano tenere sull'argomento. Nel dicembre del 1513, l'ottava sessione del Concilio Laterano V aveva approvato l'emanazione della bolla di Leone X *Apostolici regiminis*, che ribadiva la dottrina dell'immortalità dell'anima individuale, insistendo sul fondamentale accordo tra verità di fede e risultati della ricerca razionale. Unitamente alla definizione dogmatica e alla rinnovata condanna di ogni posizione mortalista, la bolla stabiliva una serie di disposizioni intese a limitare la diffusione di interpretazioni teologicamente inammissibili: non solo i professori che commentavano testi in tutto o in parte contrastanti con la fede erano ancora vincolati alla dichiarazione di personale conformismo, ma ad essi veniva imposto anche l'obbligo di esporre i principi della dottrina cristiana e di renderla evidente, sostenendola con argomenti persuasivi e confutando gli argomenti in contrario.[5]

In quella situazione storica la stampa del *Trattato* fu un atto di coraggio – oppure un clamoroso errore di valutazione; in ogni modo si trattò di un'iniziativa quanto mai inopportuna: l'interpretazione complessiva data dal Pomponazzi e, soprattutto, la sua sistematica demolizione della dottrina tomista richiamarono su di lui la rinnovata attenzione delle autorità religiose e lo coinvolsero in una lunga ed aspra polemica.[6] In seguito, Pomponazzi farà tesoro di questa espe-

---

[5] Il testo della bolla è riportato anche in G. Di Napoli, *L'immortalità dell'anima nel Rinascimento*, Torino, S.E.I., 1963, pp. 220-221, e, per la seconda parte, B. Nardi, *Studi* cit., p. 25, nota 1. Quest'ultima non ottenne il *placet* del vescovo di Bergamo, Niccolò Lippomani, contrario ad imporre ai cattedratici l'obbligo di filosofare secondo i principi della religione, né quello del maestro generale dell'ordine dei Predicatori, Tommaso de Vio Caetano, preoccupato invece dell'attribuzione di compiti propri della teologia a laici non specialisti. Cfr. H. Laurent, *Introductio*, in Thomas de Vio, *Commentaria in De anima Aristotelis*, I, ed. P. I. Coquelle, Roma, Angelicum, 1928, pp. xxxviii-xxxix.

[6] Nel 1514 l'audace esposizione del prologo di Averroè al III libro della *Fisica* (cfr. *infra*) era costata a Pomponazzi una denunzia per eresia, che però non aveva avuto conseguenze, anche perché Pomponazzi poteva appellarsi all'obbligo didattico di esporre e commentare il testo. La sua posizione è più delicata nel *Trattato*, perché qui espone la sua opinione filosofica personale; ma anche in questo caso la distinzione, ben chiara, tra conclusioni della ragione e credenza di fede e la protezione del cardinale Pietro Bembo riuscirono ad evitargli conseguenze serie. Le fasi della controversia sono dettagliatamente ricostruite da B. Nardi, *Studi* cit., pp. 23-29; E. Gilson, *Autour de Pomponazzi* cit., pp. 195-234; G. Di Napoli, *L'immortalità dell'anima* cit., pp. 266-275; M. Pine, *Pietro Pomponazzi: radical Philosopher of the Renaissance*, Padova, Antenore, 1986, pp. 195-234; E. Kessler, *The Intellective Soul*, in C. B. Schmitt-Q. Skinner-E. Kessler-J. Kraye (a cura di), *The Cambridge History of Renaissance*

rienza e lascerà intenzionalmente manoscritti sia il *De incantationibus* sia il *De fato*,[7] in cui tornerà ad esaminare, da punti di vista diversi, il problema di una fondazione razionale del cristianesimo, nuovamente negandovi la possibilità di un compromesso tra filosofia e fede.

1. Il problema dell'anima nei testi aristotelici

Il problema esegetico, su cui a più riprese Pomponazzi era tornato nei suoi corsi universitari, nasceva dal sovrapporsi di due punti di vista diversi nell'approccio aristotelico al problema dell'anima: dal punto di vista biologico il *De anima* sembrava proporre un'interpretazione del rapporto tra anima e corpo profondamente diversa e persino contraddittoria rispetto a quella delineata dal punto di vista gnoseologico; né il confronto con gli altri testi dello Stagirita consentiva di sciogliere il nodo, ma semmai lo complicava ulteriormente.[8]

L'anima è principio dell'attività di ogni essere vivente, è la forma che porta a compimento quell'insieme di facoltà potenzialmente presenti in un corpo naturale organizzato, permettendogli di vivere e di agire; è la perfezione che fa sì che esista quell'individuo animato come sinolo di materia e forma. Questa concezione, che Aristotele condensa nella celebre definizione 'comune' dell'anima «entelechia prima di un corpo naturale che ha la vita in potenza»,[9] associa uomo, animale e pianta nel genere degli esseri viventi e ipotizza tra di essi un'omogeneità profonda. La presenza dell'anima – come principio formale che consente a ciascun essere animato di esplicare le proprie funzioni vitali – sembra stabilire un'analogia di fondo tra i diversi li-

---

Philosophy, Cambridge-New York-New Rochelle-Melbourne-Sidney, Cambridge U.P., 1988, pp. 504-507.

[7] Cfr. P. Zambelli, *«Aristotelismo eclettico» o polemiche clandestine? Immortalità dell'anima e vicissitudini della storia universale in Pomponazzi, Nifo e Tiberio Russilliano*, in O. Pluta (a cura di), *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert. In memoriam Konstanty Michalsky (1879-1947)*, Amsterdam, Grüner, 1988, pp. 535, 537.

[8] Sulla tradizione esegetica del *De anima* fino a Sigieri di Brabante resta ancora utile B. Nardi, *Introduzione*, in Tommaso d'Aquino, *Trattato sull'unità dell'intelletto contro gli averroisti*, trad. a cura di B. Nardi, Firenze, Sansoni, 1947, pp. 7-97.

[9] Aristotele, *Dell'anima*, II, 1, 411 a 29-30 (trad. R. Laurenti, in *Opere*, 4, Bari, Laterza, 1991, p. 128).

velli di attività, differenziate per la loro perfezione in rapporto ai componenti che si uniscono a formare quell'individuo, quella sostanza, ma tutte comunque radicate nell'anima come loro principio. Questa affinità fondamentale sembrerebbe riferirsi a tutto il ciclo vitale dell'essere animato: se l'anima è, in generale, qualcosa che c'è quando la sostanza individuale vive e agisce, essa cessa di esserci quando quella sostanza, quel sinolo, muore; ma se l'anima degli animali e delle piante si corrompe insieme al corpo, anche l'anima umana dovrebbe subire un analogo destino: essa è bensì la più perfetta, ma per la sua relazione col corpo e per il suo ruolo nel sinolo condivide tutte le caratteristiche delle anime meno perfette.

Aristotele aveva affrontato problematicamente il quesito della separabilità dell'anima dal corpo, formulando in apertura del *De anima* un'ipotesi disgiuntiva:

> Un dubbio si presenta pure riguardo alle affezioni dell'anima, se cioè esse sono tutte comuni anche al soggetto che la possiede o ve n'è qualcuna propria dell'anima stessa. Risolverlo è necessario, per quanto non facile. Nella maggior parte dei casi si vede che l'anima non ne riceve né ne produce alcuna senza il corpo: tali la collera, l'audacia, il desiderio, in una parola la sensazione. Per eccellenza proprio dell'anima sembra il pensare: ma se anche il pensare è una specie di immaginazione o non si ha senza l'immaginazione, ne segue che neppur esso esisterà indipendentemente dal corpo. Se dunque c'è un'operazione o passione propria dell'anima, l'anima potrà esistere allo stato separato, ma se non ce n'è nessuna propria di lei, allora non sarà separata.[10]

Ma l'accezione del termine 'propria' non era mai esattamente chiarita dal *De anima* e il problema della separabilità dell'anima si riproponeva sul piano gnoseologico. La maggior perfezione dell'anima umana appare risiedere nella capacità, esclusivamente sua, di pensare, di esplicare cioè un'attività di tipo immateriale, spirituale, che consente la conoscenza intellettiva della realtà, l'elaborazione di concetti universali e necessari, la definizione del 'cosa è questa cosa' – insomma un'appropriazione del mondo che giustifica pienamente la superiorità dell'uomo rispetto agli altri esseri naturali nella grande scala dell'essere.

---

[10] *Ivi*, I, 1, 403 a 2-11 (trad. cit., pp. 102-103).

Il processo del pensiero è concepito da Aristotele in analogia e continuità rispetto a quello della sensazione, di cui sono capaci in modo più o meno rudimentale anche gli animali. Gli oggetti esterni impressionano gli organi sensibili, passivi, che ne ritengono la traccia e – grazie alla facoltà di cui ciascun organo è specificamente dotato – percepiscono la forma sensibile dell'oggetto, cioè la sua immagine separatamente dalla materia che è substrato.[11] Nell'uomo e negli animali superiori la sensazione viene sottoposta ad ulteriore elaborazione: associata alle sensazioni che l'identico oggetto ha impresso sugli altri organi, immagazzinata nella memoria, confrontata con altre immagini simili. Questi processi, che si concludono con la formazione di un'immagine sensibile (il fantasma), sono ancora sensazione; la conoscenza sensibile – che percepisce le forme *senza* materia, ma come presenti *in* una materia – è ancora legata alle singole esperienze e non trascende la specificità delle cose particolari. È necessaria un'operazione di astrazione che consenta di cogliere ciò che è comune alle singole immagini sensibili, di individuarne il componente costitutivo fondamentale, ciò che caratterizza nel contempo quell'oggetto e tutti gli altri che fanno parte di quella classe di oggetti. L'astrazione, che spoglia l'immagine dall'insieme di connotazioni materiali accidentali di cui l'oggetto è rivestito nella realtà concreta dell'esperienza sensibile, consente di coglierne l'essenza (il *quid est*), cioè di definirlo. Questa capacità di pensare per concetti universali e necessari – cioè di ricevere le forme non come presenti *in* o congiunte *a* materia, ma di afferrarle nella loro totale astrazione dalle condizioni spazio-temporali e di contemplarle per se stesse – è la differenza specifica dell'uomo 'animale razionale'.

Analogamente a quel che accade nella percezione sensibile, la forma intelligibile dell'oggetto si imprime sull'intelletto, di per sé vuoto di ogni contenuto, puramente passivo, ma caratterizzato da una assoluta ricettività, cioè dall'attitudine o possibilità di passare in atto (intelletto potenziale o, come più spesso si dirà nel Medioevo e nel Rinascimento, intelletto possibile). Ma la ben nota *tabula rasa*, con cui Aristotele nega la platonica presenza innata di concetti e rifiuta la gnoseologia della reminiscenza, pone il problema di come si realizzi questo movimento dalla potenza all'atto: mentre infatti gli oggetti

---

[11] *Ivi*, III, 8, 432 a 1.

sensibili hanno una loro concreta realtà in atto, che consente l'impressione diretta della forma sensibile sull'organo di senso, il concetto non è idea platonica dotata di esistenza autonoma, ma esiste nell'oggetto che è sinolo di materia e forma.[12] Siamo di fronte a due potenzialità, quella dell'intelligibile potenziale che può essere astratto dall'immagine sensibile e quella dell'intelletto potenziale che può riceverlo; per dare l'avvio al movimento è necessario un elemento già in atto che proceda all'astrazione dell'intelligibile potenziale portandolo all'atto e gli consenta così di imprimersi sull'intelletto potenziale – secondo la fortunata analogia della luce che, illuminando i colori indistinti e neutri al buio, li rende visibili e permette che si imprimano sull'occhio.[13] Ebbene, cosa è questo elemento attivo che Aristotele fa intervenire nel processo intellettivo nel ruolo di intelletto agente? Quali rapporti intrattiene con l'intelletto potenziale? Più in generale: che relazione sussiste tra i due intelletti e l'anima umana 'forma del corpo fisico organico'? Quanto di questa nobile attività del pensiero, che apparenta l'uomo agli dei, appartiene in proprio a quell'anima a cui Aristotele attribuiva anche i più pedestri compiti di assicurare la vita biologica e sensitiva del singolo? Per questi interrogativi non esistono risposte univoche e dirette di Aristotele; anzi ciò che egli ne dice, spesso ellitticamente e oscuramente, anziché risolverlo, complica il problema.

Il groviglio interpretativo era in fondo racchiuso già nell'immagine usata da Aristotele per spiegare il processo conoscitivo: la luce fisica, infatti, è una cosa distinta sia dai colori illuminati, sia dall'occhio che li percepisce. D'altra parte, Aristotele spiega la relazione dell'intelletto potenziale con l'intelletto agente come analogo, «nell'anima», a quello che sussiste, «nella natura», tra materia e forma, dunque come un rapporto apparentemente molto stretto:

> E come in tutta la natura c'è qualcosa che è la materia per ciascun genere di cose (ed è ciò che è in potenza tutte quelle cose) e un'altra che è la causa e cioè l'agente perché le produce tutte, al modo che l'arte si rapporta alla materia, ne viene di necessità che anche nell'anima sussistano tali differenze. C'è pertanto un intelletto analogo [*alla materia*] perché diventa tutte le cose e un altro [*analogo alla causa agente*] perché le produce tutte, al pari

---

[12] *Ivi*, III, 4, 429 a 10 – 430 a 9.

[13] *Ivi*, III, 5, 430 a 10 – 25.

di una qualità definita, come la luce, ché in un certo senso anche la luce fa i colori in potenza colori in atto.[14]

Ancora: nella definizione dell'anima come principio «per cui primieramente viviamo, sentiamo, ragioniamo»[15] l'attività intellettiva sembra appartenere intrinsecamente all'individuo; ma, parlando dell'intelletto agente, Aristotele usa espressioni che appaiono contraddire questo possesso:

> E questo intelletto è separato, immisto e impassivo, per sua essenza atto: e, infatti, l'agente è sempre più eccellente del paziente, e il principio della materia. [...] Separato, esso è solo quel che realmente è, e questo solo è immortale ed eterno.[16]

E se nell'*Etica Nicomachea* Aristotele più volte afferma che l'uomo è «costituito dalla facoltà di pensare, o soprattutto da essa»,[17] nel *De generatione animalium* sembra ribadire la radicale alterità del pensare rispetto alle attività biologiche:

> È evidentemente impossibile che esistano senza corpo tutti i princìpi la cui attività è corporea, come per esempio il camminare senza piedi. Conseguentemente è anche impossibile che provengano da fuori perché essi, non essendo dotati di un'esistenza separata, non possono né giungere da sé, né giungere in un corpo. Lo sperma è infatti il residuo di una trasformazione dell'alimento. Resta dunque che solo l'intelligenza giunge dall'esterno e solo essa è divina, perché l'attività corporea non ha nulla in comune con la sua attività.[18]

La *Metafisica*, infine, accennava alla separabilità dell'intelletto dal corpo come punto problematico, 'da esaminare' – ma di fatto esso non sarà mai sviluppato da Aristotele:

> Bisogna, però, esaminare se la forma esista anche dopo la dissoluzione del composto; per alcune cose, infatti, non c'è nulla che lo impedisca, come,

---

[14] *Ivi*, III, 5, 430 a 10-15 (trad. cit., p. 176; corsivi e integrazioni del traduttore).

[15] *Ivi*, II, 2, 414 a 12-13 (trad. cit., p. 133).

[16] *Ivi*, III, 5, 430 a 18-20, 22 (trad. cit., pp. 176-177).

[17] ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, IX, 4, 1166 a 22-23 (trad. A. Plebe, in *Opere* cit., 7, 1988, p. 228). Cfr. anche IX, 8, 1168 b 35, X, 7, 1178 a 7.

[18] ARISTOTELE, *Riproduzione degli animali*, II, 3, 736 b 20-29 (trad. M. Vegetti-D. Lanza, in *Opere* cit., 5, 1990, pp. 207-208).

ad esempio, nel caso dell'anima, ma non dell'anima nella sua interezza, bensì dell'intelletto, giacché è forse impossibile l'esistenza separata dell'intera anima.[19]

Su questi punti cruciali, dopo Aristotele, si era aperta una discussione via via più ampia e complessa, che Pomponazzi aveva affrontato e riesaminato varie volte nei suoi corsi: il *Trattato sull'immortalità dell'anima* traeva il bilancio della sua personale interpretazione del testo aristotelico.

2. Impostazione del problema dell'anima (capp. I e II)

Nell'introdurre il problema dell'immortalità dell'anima, Pomponazzi sembra fare una concessione all'impostazione cara ai platonici, riconoscendo la rilevanza in senso lato cosmologica dell'argomento: parlare dell'anima umana significa in prima istanza interrogarsi sul suo posto nell'ordine del mondo e sulla relazione che il microcosmo instaura con le altre parti del macrocosmo. Ma l'impostazione è tradizionale e la concessione è in realtà funzionale al discorso del *Trattato*: se l'individuazione dell'anima come «copula mundi» aveva permesso a Ficino di dare una fondazione metafisica all'immortalità dell'anima, la stessa collocazione, interpretata in senso opposto, consentirà invece più avanti a Pomponazzi di dare un sostegno teorico forte all'«opinio probabilior» della mortalità.

Le attività proprie dell'uomo permettono di caratterizzare la sua anima come un'essenza di natura ambigua, non unidirezionalmente orientata, ma anzi aperta a due diverse alternative di esplicazione – orizzonte di due ambiti che sarebbero tra di loro incomunicabili se non esistesse questo intermediario, vero Giano bifronte che funge da confine tra l'eterno e il temporale. Per la sua attività di pensiero l'uomo sembra apparentarsi con la perfezione immutabile dell'immateriale; per le sue attività vegetativo-sensitive l'uomo sembra appartenere al mondo imperfetto e caduco della materialità.[20] È un motivo

---

[19] Aristotele, *Metafisica*, XII, 3, 1070 a 22-26 (trad. A. Russo, in *Opere* cit., 6, 1990, p. 346).

[20] *Trattato*, pp. 5-6.

di origine neoplatonica, noto e «tritum in scholis», che la tradizione aristotelica esprimeva nell'immagine dell'uomo posto «in confinio aeternitatis et temporis»[21] e che Pico e Ficino avevano connesso alle recuperate fonti ermetiche nella suggestiva nozione dell'uomo 'grande miracolo nella natura'. La misurata presentazione che ne fa Pomponazzi delimita con nettezza l'ambito di validità teorica di questo *topos*: la medietà umana non è e non può essere un libero trascorrere su e giù per i gradini della scala dell'essere. Come ogni altra cosa, l'uomo ha una sua collocazione precisa nel cosmo e la sua libertà di autodeterminazione non ha alcuno spessore ontologico: non gli permette di trasformarsi a suo piacimento, di acquisire una natura diversa da quella che di fatto gli appartiene, di 'disumanarsi'. L'uomo 'camaleonte', di cui parlava Pico, è solo una bella similitudine che indica la facoltà di coltivare, più o meno, l'una o l'altra delle caratteristiche, di aprirsi a due possibili modelli di vita – modelli diversi, sì, e alternativi, ma sempre modelli umani. Col rimando alla favola pitagorica della metensomatosi Pomponazzi pare esprimere appunto il suo distacco ironico, che più avanti diventerà vero e proprio fastidio, per le metafore ambigue e le iperboli ingannevoli dell'esaltazione platonica della *dignitas hominis*.[22]

Nel suo latino scolastico – a cui, se ci fu, ben poco ha giovato la ripulitura stilistica di qualche collega umanista –[23] Pomponazzi rista-

---

[21] L'immagine deriva dal *Liber de causis*, compilazione della *Elementatio theologica* di Proclo, giunta in Occidente con la prima ondata di testi aristotelici e per lungo tempo circolante come quindicesimo libro della *Metafisica*. Cfr. C. D'ANCONA COSTA, *La casa della sapienza. La trasmissione della metafisica greca e la formazione della filosofia araba*, Napoli, Guerini, 1996, pp. 10-11, 103-112, che ne ha proposto l'attribuzione ad al-Kindi.

[22] L'interpretazione della metensomatosi come immagine poetica di mutazioni morali, derivate dalla libera scelta di uno dei tipi di vita possibili all'uomo, era anche in Ficino e Pico, come ha sottolineato M. GRANADA, *Giordano Bruno et la dignitas hominis: présence et modification d'un motif du platonisme de la Renaissance*, «Nouvelles de la République des Lettres», 1993, pp. 42, 51-52. Ha quindi ragione P. ZAMBELLI, *«Aristotelismo eclettico»* cit., p. 550, quando afferma che il *Trattato* rappresenta il momento di maggior vicinanza con Pico. Ma l'uso di immagini tratte dal *De dignitate hominis* è condizionato dall'esclusione di ogni possibile interpretazione letteralmente ontologica e dal disinteresse per l'intento retorico-esortativo, che in Pico era invece molto forte.

[23] P. ZAMBELLI, *«Aristotelismo eclettico»* cit., pp. 549-550, propone di ricondurre «lo stile più levigato e incomparabilmente migliore» del *Trattato*, rispetto agli scritti lasciati inediti, alla revisione stilistica di uno degli amici umanisti di Pomponazzi, identificandolo dubitativamente con Pietro Bembo. Ma la congettura andrebbe approfondita

bilisce la dimensione filosofica del problema: la duplicità dell'anima umana non può significare equilibrio di due caratteristiche opposte all'interno di uno stesso soggetto.[24] La medietà deve essere spiegata rintracciando il modo in cui materiale e spirituale, mortale e immortale coesistono nell'anima e individuando il rapporto che si instaura tra le due componenti, quella animale delle attività vegetative e sensitive e quella 'divina' rappresentata dall'intelletto. Suddividendo secondo le diverse possibilità di lettura, come forse faceva in aula per i suoi studenti, Pomponazzi elabora uno schema di sei interpretazioni, che si ridurranno a quattro nella discussione (essendo due solo logicamente possibili, ma razionalmente insostenibili).[25]

Il *Trattato* sembra dunque organizzarsi secondo la consueta struttura della *quaestio* universitaria: posizione del problema, rassegna e discussione delle diverse interpretazioni, formulazione della propria opinione, considerazione delle possibili obiezioni e loro soluzioni,

---

perché, se è vero che essa «servirebbe a spiegare come tale corresponsabilità possa aver mobilitato a difesa dell'opera l'ambiente umanistico della corte di Leone X», non è però scontato che la protezione del Bembo e degli umanisti si spieghi solo in questo modo.

[24] Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, IV, 6, 1011 b 20-22: «Se, dunque, è impossibile che l'affermazione e la negazione di una cosa siano nello stesso tempo vere, è impossibile anche che i contrari coesistano nello stesso tempo, a meno che non coesistano entrambi in una certa maniera, oppure uno dei due esista in una certa maniera e l'altro in senso assoluto» (trad. cit., p. 115). La formula 'natura ancipite' non esime dall'individuazione dell'elemento prevalente 'in senso assoluto' rispetto all'elemento presente 'in una certa maniera', ovvero potenzialmente o parzialmente; sembra dimenticarlo B. NARDI, *Studi* cit., p. 185.

[25] *Trattato*, p. 7. La presenza di immortale e mortale nell'uomo può essere ricondotta alla compresenza di due anime diverse nel senso che (a) ogni uomo possiede due anime, una delle quali svolge le funzioni vegetativo-sensitive, mentre l'altra svolge la funzione intellettiva – è la posizione di Platone; oppure nel senso che (b) ogni uomo possiede una propria anima vegetativo-sensitiva, mentre partecipa di un'anima intellettiva unica per tutta la specie umana – è la posizione di Averroè; oppure nel senso che (c) ogni uomo possiede un'anima intellettiva moltiplicata, mentre partecipa di un'anima vegetativo-sensitiva unica per tutta la specie – è la posizione insostenibile per la sua palese assurdità. Si può invece intendere la duplicità umana come presenza di caratteristiche immortali e mortali in un'unica anima che è (d) per sua natura (*simpliciter*, cioè in sé, assolutamente parlando, per essenza) immortale, ma per un certo aspetto (*secundum quid*, cioè da un punto di vista non essenziale, relativamente a certe funzioni) mortale – è la posizione di Tommaso; oppure (e) per sua natura (*simpliciter*) mortale, ma per un certo aspetto (*secundum quid*) immortale – è la posizione di Pomponazzi; (f) per un certo aspetto immortale e per un certo aspetto mortale – è posizione non sostenuta, perché riproporrebbe il problema dell'equilibrio tra caratteristiche opposte.

conclusioni. Ma l'impostazione tradizionale è solo apparente – si limita, se mai, all'uso di un metodo di ragionamento, che non sarà abbandonato neppure nelle opere cosiddette monografiche. Nel suo andamento e nei suoi obiettivi, il *Trattato* si presenta piuttosto come un opuscolo polemico, gravitante attorno ad una sorta di polo magnetico, verso il quale i capitoli 'periferici' sembrano orientarsi. Questo nucleo centrale è costituito dalla discussione che Pomponazzi intrattiene con un interlocutore privilegiato, Tommaso: già in questo scritto, il problema non è più quello interpretativo, ma è quello religioso del *De Incantationibus* e del *De fato*.[26] Una serie di fattori interni sembra giustificare questa lettura in chiave eminentemente antitomista: senza dare eccessivo peso alle speculazioni numerologiche (il *medium* aritmetico dei quindici capitoli è costituito dal capitolo VIII, dedicato alla messa in discussione della dottrina dell'Aquinate), si ha comunque l'impressione che Pomponazzi costruisca il testo in direzione di un progressivo avvicinamento alla tesi immortalista di Tommaso, per poi allontanarsene proponendo – in perfetta antitesi ad essa – la propria ipotesi mortalista. La discussione di Averroè e di Platone, insomma, riveste un ruolo affatto subordinato e, per così dire, preparatorio al punto focale che interessa maggiormente a Pomponazzi. Questa affermazione può sembrare azzardata soprattutto nel caso di Averroè, al quale è dedicato un lunghissimo capitolo di confutazione. Ma Pomponazzi non discute *tutta* la dottrina di Averroè, né si attarda, come ci si aspetterebbe, sulla distinzione di correnti interne all'averroismo. Si interessa invece soltanto di un punto, quello che avvicina Averroè a Tommaso, e cioè l'immortalità; per tutti gli altri aspetti, come del resto per la confutazione del platonismo, il *Trattato* rimanda alla polemica condotta dallo stesso Tommaso, che sarebbe stata, secondo Pomponazzi, articolata, efficace ed esauriente. In questo rinvio ai risultati critici raggiunti dall'Aquinate non si può

---

[26] A. Poppi, *Saggi sul pensiero inedito di Pietro Pomponazzi*, Padova, Antenore, 1970, p. 55, riconosce nel *Trattato* «il *pathos* e il vigore caratteristici dell'opuscolo polemico». Invece E. Garin, *Pietro Pomponazzi e l'aristotelismo del Cinquecento*, «Nuova Antologia», 431, 1944, p. 42, P. O. Kristeller, *Aristotelismo e sincretismo* cit., pp. 5, 8, G. Santinello, *Tradizione e dissenso nella filosofia veneta*, Padova, Antenore, 1991, pp. 49, 56, ne sottolineano la struttura di *quaestio* e gli interessi prevalentemente interpretativi: il problema dei rapporti ragione-fede emergerebbe solo nelle due opere successive, che sarebbero le uniche a struttura monografica.

certo vedere l'applicazione di un principio di economia (la discussione pomponazziana contro Averroè, per quanto tematicamente circoscritta, non è affatto limitata dal punto di vista dell'ampiezza e della complessità e si distende anzi in un'analisi minuziosissima); né certo si può pensare ad un semplice omaggio di Pomponazzi all'autorità di Tommaso e ad un riconoscimento del comune accordo su quei punti specifici (alcuni di essi sarebbero invece qualificanti anche per stabilire la loro reciproca distanza).[27] A mio parere, il rinvio alla trattazione tomistica per quanto attiene la falsità filosofica dell'averroismo e la parallela decisione di esaminarne invece il solo aspetto della coerenza con Aristotele sono qualcosa di più che un semplice e indiretto rimprovero di infedeltà esegetica; racchiudono invece il senso di fondo dell'opposizione di Pomponazzi a Tommaso: l'accusa di aver costruito un compromesso, di aver piegato la filosofia aristotelica a presupposti teologici che le erano estranei. Muovendosi con familiarità dall'uno all'altro dei commenti tomistici ad Aristotele – e citando spesso il testo dello Stagirita non letteralmente dalla traduzione latina corrente, ma con le parole con cui Tommaso lo spiegava nelle sue lezioni – Pomponazzi vuol dimostrare che dalla stessa esegesi dell'Aquinate non può trarsi altro che la conclusione mortalista proposta dal *Trattato*. L'immortalità dell'anima è una forzatura ideologica che il Tommaso teologo ha imposto ad un testo che il Tommaso interprete aveva perfettamente compreso – come dimostra il fatto che l'Aquinate aveva potuto efficacemente controbattere gli argomenti averroistici sull'unità dell'intelletto restando coerente ad Aristotele, perché su

---

[27] T. SUAREZ-NANI, *art. cit.*, p. 10, interpreta il rinvio a Tommaso (per lei 'sorprendente') «da un lato come un giudizio positivo sulla fedeltà dell'Aquinate al pensiero di Aristotele, e d'altro canto come un'abile concessione agli interlocutori diretti del *De immortalitate animae*», cioè quel preteso gruppo di tomisti, di cui ho già detto alla nota 1. Che Pomponazzi non giudichi l'esegesi tomistica fedele ad Aristotele è evidente dal fatto che si riserva proprio la critica di Averroè da quel punto di vista. Se ne accorge dopo la stessa Suarez-Nani che, pp. 12-13, nota il «disaccordo di Pomponazzi con l'interpretazione della dottrina aristotelica formulata da Tommaso d'Aquino, al quale egli aveva fatto ricorso proprio per criticare Averroè». Veramente, Pomponazzi non ricorre, ma *rinvia* alla critica tomistica dell'unicità averroistica dell'intelletto (punto sul quale l'accordo non dovrebbe 'sorprendere', visto che se ne era già parlato nello schema delle possibili interpretazioni); ma gli argomenti che sviluppa nella critica dell'immortalità sono, a quanto mi risulta, assolutamente indipendenti da Tommaso: e ben a ragione, visto che quasi tutti gli serviranno in seguito proprio per criticare l'Aquinate.

quel punto Aristotele e la dottrina cristiana coincidevano, ma lo aveva poi tradito dove questa coincidenza veniva meno.

3. La critica ad Averroè (capp. III e IV)

L'interpretazione di Averroè era ai tempi di Pomponazzi la più diffusa ed autorevole, anche perché essa veniva in genere identificata con la posizione di Aristotele.[28] I numerosi interventi delle autorità religiose, preoccupate delle sue pericolose implicazioni morali, non erano riusciti ad aver ragione della sua perdurante influenza, certamente connessa al ruolo istituzionale del commento averroistico nel curriculum universitario. Lo stesso Pomponazzi aveva maturato il suo distacco dopo aver lungamente identificato l'esegesi di Averroè con il vero pensiero di Aristotele; e, sebbene nel *Trattato* arrivi a definirla una fantasticheria assurda,[29] egli continuerà comunque a condividere altri punti importanti dell'averroismo.

Come quasi tutta la tradizione, Averroè intende letteralmente la definizione aristotelica dell'Intelletto agente 'separato', riferendola cioè ad una sostanza separata dalla materia e quindi esterna all'uomo, che interviene 'da fuori' nel processo conoscitivo. In particolare, secondo un'interpretazione prevalente nei filosofi musulmani, Averroè identifica l'Intelletto agente con l'ultima delle Intelligenze separate che muovono le sfere celesti: l'Intelletto agente governa il mondo sublunare, facendo passare all'atto le forme in potenza contenute dall'eternità nella materia prima e regolando così lo sviluppo della vita sulla terra. A questo ruolo cosmologico si affianca quello, analogo, di cui parla Aristotele nel *De anima* in relazione alla conoscenza intellettiva dell'uomo: è infatti l'Intelletto agente il principio attivo separato che determina l'attualizzazione degli intelligibili, presenti allo

---

[28] *Trattato*, p. 9. Questa constatazione di apertura rende assai contraddittorio il subito successivo omaggio di Pomponazzi all'efficacia 'annientatrice' della confutazione antiaverroista di Tommaso.

[29] *Ivi*, p. 10. Ma il giudizio era già violentemente negativo anche quando Pomponazzi credeva ancora alla coincidenza tra esegesi averroistica e posizione aristotelica, come dimostra la *quaestio* del 1503-4 *Quomodo anima intellectiva sit forma hominis*, in P. Pomponazzi, *Corsi inediti dell'insegnamento padovano*, ed. a cura di A. Poppi, II, Padova, Antenore, 1970, pp. 29, 42, 46.

stato potenziale nell'anima sensibile dell'uomo, e permette il passaggio all'atto dell'intelletto potenziale.

Il punto caratterizzante la posizione di Averroè risiede esattamente nella sua interpretazione dell'intelletto potenziale aristotelico, che egli chiama intelletto materiale, per evidenziarne la natura ricettiva e il suo essere 'come materia', cioè passivo, in rapporto all'Intelletto agente. Per Averroè, non solo l'intelletto potenziale, in quanto attitudine a ricevere tutte le forme, deve essere privo di forma (altrimenti la sua propria forma impedirebbe la ricezione delle altre); ma poiché le forme ricevute sono corpo o facoltà in un corpo, l'intelletto potenziale non deve essere né corpo né facoltà in un corpo: la sua natura, in quanto soggetto ricevente, deve essere diversa da quella dell'oggetto ricevuto (altrimenti riceverebbe se stesso).[30] Dunque l'intelletto potenziale non è corpo, non è funzione in un corpo, non è neppure un essere reale prima di pensare:[31] è una pura predisposizione al pensiero, priva di rapporto con la materia e, quindi, eterna e numericamente unica – non una capacità singolarmente e individualmente posseduta dall'anima di ogni uomo, ma una ricettività indifferenziata per tutta la specie, come la capacità visiva è un'unica capacità di vedere comune a tutti gli occhi, a cui ciascun occhio partecipa transitoriamente finche c'è, cioè finché fornisce il substrato materiale in cui può realizzarsi l'azione di vedere. L'intelletto potenziale è una delle due 'fenomenologie' dell'Intelletto,[32] che si determina quando l'In-

---

[30] Cfr. AVERROÈ, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, III, c. 4, ed. a cura di F. St. Crawford, Cambridge (Mass.), The Mediaeval Academy of America, 1953, p. 385, ll. 62-95.

[31] *Ivi*, III, c. 5, p. 387, ll. 9-16: «Non habet naturam secundum hoc nisi naturam possibilitatis ad recipiendum formas intellectas materiales. [...] Intellectus materialis nullam habet naturam et essentiam qua constituatur secundum quod est materialis nisi naturam possibilitatis, cum denudetur ab omnibus formis materialibus et intelligibilibus» [«In base a ciò non ha una natura, se non quella della possibilità di ricevere le forme intelligibili materiali. [...] L'intelletto materiale non ha una natura e un'essenza in base alla quale sia costituito come intelletto materiale, se non la natura di possibilità, in quanto è spoglio di qualunque forma materiale e intelligibile»]. Salvo espressa indicazione, la responsabilità delle traduzioni dei passi latini citati è mia.

[32] L'espressione è di O. LEAMAN, *La filosofia islamica medievale*, Bologna, il Mulino, 1991, p. 151. Cfr. AVERROÈ, *Commentarium* cit., III, c. 4, p. 385, ll. 52-57: «Secundum igitur quod intellecta movent eam, est passiva, et secundum quod moventur ab ea, est activa. Et ideo dicet Aristoteles post quod necesse est ponere in anima rationali has duas differentias, scilicet virtutem actionis et virtutem passionis. Et dicit aperte quod utraque

telletto agente, ponendosi in collegamento transitorio con i singoli individui, si particolarizza come ricettività all'intelligibile, senza perdere tuttavia il suo carattere universale e unico – come la luce illumina i diversi corpi e si 'divide' in essi senza perdere la propria unità essenziale.[33]

L'Intelletto agente, dunque, riveste un doppio aspetto nel sistema: sostanza separata, se considerato in sé (e il punto di vista qui è cosmologico); ma anche intelligenza della specie umana, cioè intellet-

---

pars eius est neque generabilis, neque corruptibilis» [«Dunque, per il fatto che gli oggetti pensati mettono in movimento l'anima razionale, essa è passiva, e per il fatto che essa li muove (cioè li attualizza) è attiva. Perciò dopo Aristotele dirà che è necessario ammettere nell'anima razionale questa doppia distinzione, cioè la capacità attiva e quella passiva. E Aristotele dice chiaramente che entrambe le parti non sono né generabili né corruttibili»]; c. 5, pp. 409-410, ll. 657-66: «Quemadmodum enim sensibile esse dividitur in formam et materiam, sic intelligibile esse oportet dividi in consimilia hiis duobus, scilicet in aliquod simile forme et in aliquod simile materie. Et hoc necesse est in omni intelligentia abstracta que intelligit aliud; et si non, non esset multitudo in formis abstractis. Et iam declaratum est in Prima Philosophia quod nulla est forma liberata a potentia simpliciter, nisi prima forma, que nichil intelligit extra se» [«Come infatti l'essere sensibile si divide in forma e materia, così è necessario che l'essere intelligibile si divida in due aspetti simili ai precedenti, cioè in qualcosa di simile alla forma e in qualcosa di simile alla materia. E questo è inevitabile in ogni intelligenza separata che pensa altro da sé; altrimenti non ci sarebbe pluralità nelle forme separate. Si è già dimostrato nella *Metafisica* che non c'è nessuna forma esente da potenza in senso assoluto, se non la forma prima, la quale non pensa niente al di fuori di se stessa».] Oltre a 'partes' e 'differentiae' (cfr. anche pp. 406, ll. 567 e 563, e 437, ll. 9-18), il testo latino usa anche il termine 'substantiae' (per es., p. 439, ll. 73-74: «quamvis agens et recipiens sint substantie eterne»); ma cfr. le precisazioni di L. GAUTHIER, *Ibn Rochd (Averroès)*, Paris, P.U.F., 1949, p. 241, nota 1.

[33] Cfr. A. ELAMRANI-JAMAL, *Averroès: la doctrine de l'intellect matériel dans le «Commentaire moyen» au «De anima» d'Aristote*, in A. DE LIBERA-A. ELAMRANI-JAMAL-A. GALONNIER (a cura di), *Languages et philosophie. Hommage à Jean Jolivet*, Paris, Vrin, 1997, p. 283: «Il n'y a qu'un seul intellect, l'intellect agent, qui, joint à l'homme, le dispose à penser et, de ce fait, est intellect en puissance, et qui, libre de cette jonction, est intellect purement en acte et séparé, se pensant lui même et ne pensant pas les choses matérielles» (ringrazio il prof. Garfagnini della segnalazione). Del resto, poiché Aristotele suppone un numero di sostanze separate identico al numero delle sfere, è chiaro che intelletto agente e potenziale non sono due sostanze diverse; ma la necessità di distinguerli concettualmente comporta molte ambiguità nel testo di Averroè (che si ripropongono in S. KUKSEWICZ, *The potential and the agent Intellect*, in N. KRETZMANN-A. KENNY-J. PINBORG-E. STUMP (a cura di), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge-London-New York-New Rochelle-Melbourne-Sidney, Cambridge U. P., 1982, p. 596). Nella corrente sigieriana dell'averroismo latino saranno invece due sostanze diverse, perché l'Intelletto agente è identificato con Dio e l'intelletto potenziale con l'ultima delle Intelligenze separate: cfr. B. NARDI, *Sigieri di Brabante nel pensiero del Rinascimento*, Roma, Edizioni Italiane, 1945, e *Saggi sul'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XV*, Firenze, Sansoni, 1968.

to potenziale, se considerato in relazione alla sua sfera (e il punto di vista qui è gnoseologico). È proprio la sovrapposizione di questi due punti di vista che giustifica la sottrazione al singolo dell'intelletto potenziale e la sua designazione di intelligenza unica per tutta la specie. Il ruolo dell'Intelletto agente, secondo il testo aristotelico, è quello di portare a perfezione il pensiero umano, di far passare all'atto le *formae imaginativae*; ma se l'intelletto potenziale fosse individuale, l'Intelletto agente non realizzerebbe il suo fine (poiché un intelletto individuale non pensa sempre) e perciò sarebbe invano: eppure, «natura nihil agit frustra». Esattamente come non esiste nessuna Intelligenza separata che non muova una sfera, perché altrimenti essa sarebbe 'oziosa' e quindi inutile e priva di fine, così l'Intelletto agente deve realizzare il suo fine. Perché ciò accada, è necessario che la sua relazione sia non con uno o più individui, ma con la specie umana nel suo complesso, in modo che sia garantita la costante attualizzazione dell'intelletto potenziale: la totalità della razza umana, in quanto insieme, ha sempre sensazioni (e quindi sempre fornisce le immagini sensibili che fanno da substrato al processo intellettivo) e sempre pensa (attraverso l'intelletto potenziale unico) tutto ciò che è pensabile – e quindi l'Intelletto agente raggiunge costantemente il suo fine.[34] Il rapporto con la specie umana, che deve essere perciò eterna, è condizione necessaria a garantire la completa e costante attualizzazione dell'intellet-

---

[34] AVERROÈ, *Commentarium* cit., III, c. 5, p. 408, ll. 613-17: «Impossibile est ut tota habitatio fugiat a Philosophia, sicut opinandum est quod impossibile est ut fugiat ab artificiis naturalibus. Si enim aliqua pars eius caruerit eis, scilicet artificiis, v.g. quarta septentrionalis terre, non carebunt eis alie quarte» [«È impossibile che venga meno ogni impegno nella filosofia, come si deve pensare che sia impossibile che venga meno quello nelle occupazioni naturali. Se infatti una qualche parte del genere umano, per esempio, tutti gli uomini del quarto settentrionale della terra, si disinteresserà di queste, cioè delle occupazioni naturali, non se ne disinteresseranno quelli delle altre zone»]; III, c. 20, p. 448, ll. 137-144: «non accidit ei ut quandoque intelligat et quandoque non, nisi in respectu formarum ymaginationis existentium in unoquoque individuo; [...] simpliciter autem et respectu speciei semper intelligit hoc universale, nisi species humana deficiat omnino, quod est impossibile» [«All'intelletto materiale non accade che qualche volta pensi l'intelligibile e qualche volta no, se non in relazione alle immagini sensibili che esistono nell'immaginazione di ciascun individuo; [...] ma in assoluto e relativamente alla specie pensa sempre l'universale, a meno che la specie umana non si estingua completamente, il che è impossibile»]. Seguo l'ottima analisi di P. MERLAN, *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness. Problems of the Soul in the Neoaristotelian and Neoplatonic Tradition*, The Hague, Nijhoff, 1963, pp. 85-102.

to potenziale (*intellectio aeterna*) e la sua completa coincidenza con l'Intelletto agente (*copulatio*, cioè il suo riceverlo come forma). Questo processo si realizza solo parzialmente nel singolo atto di intendere (*intellectio nova*), cioè nella relazione (*continuatio*) che si stabilisce tra l'Intelletto unico e l'individuo specifico – o, per meglio dire, tra l'Intelletto unico e le immagini che costituiscono il residuo delle sensazioni di ciascun individuo. Grazie a questa relazione, l'uomo pensa e intende l'universale perché l'Intelletto pensa attraverso il suo deposito di rappresentazioni sensibili.

Questa interpretazione ha implicazioni importanti da diversi punti di vista. Per un verso, la definizione aristotelica dell'anima come entelechia del corpo fisico-organico viene a concernere, propriamente parlando, solo i livelli vegetativo e sensitivo, mentre si applica in senso improprio (*aequivoce*) alla funzione intellettiva, che non appartiene più all'individuo: l'espropriazione dell'individuo dal possesso dell'intelletto potenziale nega ogni possibilità di sopravvivenza individuale, perché la forma sostanziale dell'uomo è l'anima sensitiva, che si corrompe insieme al corpo.[35] Per altro verso, i singoli scompaiono come personalità conoscitive e si appiattiscono in una indistinta 'mente collettiva'; per essa – e solo per essa – Aristotele avrebbe indicato come fine il possesso della scienza: la completa attualizzazione della potenzialità teoretica dell'umanità viene di fatto sempre raggiunta in qualche parte del mondo, in qualche momento della storia eterna, grazie a qualche gruppo di uomini che, insieme, pensano tutto il pensabile[36] – e ciò accade anche se da qualche altra parte del mondo la maggior parte degli uomini non pensa proprio niente. Ma il pensiero non sembra più appartenere all'uomo come esercizio di una funzione davvero sua, individuale, bensì come una partecipazione transitoria ad un pensiero che è esterno e alla cui realizzazione, in fondo, il singolo contribuisce come uno strumento. Eccezionalmente il fine universale dell'uomo può realizzarsi anche grazie ad un unico filosofo che, padroneggiando tutto lo scibile e pensando tutto il pensabile, sia come

---

[35] AVERROÈ, *Commentarium* cit., II, c. 7, p. 138, ll. 18-19.

[36] Cfr. AVERROÈ, *Tractatus de animae beatitudine*, 3, in ARISTOTELIS *Opera*, Venetiis, apud Junctas, 1562-72, 9, f. 151v G: «Eventus ad hanc perfectionem naturaliter accidit ut plurimum ex aggregatione hominum [rerum *ed.*] coadiuvantium sese» [«Il raggiungimento di questa perfezione avviene per lo più naturalmente grazie all'unione di tutti gli uomini che si aiutano reciprocamente»].

il mediatore unico della *copulatio* tra Intelletto agente e intelletto potenziale, unendosi egli stesso (ma temporaneamente) alla fonte del pensiero intellettivo: di questa suprema perfezione dello sviluppo intellettuale, che si verifica rarissimamente pur rappresentando il fine dell'uomo in quanto tale, Averroè vede l'esempio perfetto in Aristotele («io credo che quell'uomo sia stato un paradigma e una regola della natura, di cui essa si è servita per mostrare qual'è l'ultima perfezione umana attingibile nell'ordine materiale»).[37] Ma, in generale, Averroè non si preoccupa affatto dell'eccezionalità di un simile evento: per certo, la specie umana nel suo complesso realizza sempre il fine supremo dell'uomo e tanto basta.

La maggior parte delle conseguenze che scaturiscono dalla complessa interpretazione averroistica di Aristotele susciteranno in Pomponazzi una reazione negativa e, a tratti, persino violenta; altre però continueranno ad esercitare la loro sottile influenza sulla sua visione dell'uomo, sulla sua considerazione del ruolo del filosofo nella comunità civile e sull'impostazione del rapporto tra teologia e filosofia nella società.

Il *Trattato* dà un resoconto assai stringato della dottrina averroistica, i cui dettagli del resto potevano essere considerati scontati, visto che facevano parte del bagaglio di conoscenze di qualunque studente. Pomponazzi non manca di sottolineare che tale interpretazione del testo aristotelico era già stata proposta da Temistio, col quale Averroè concorderebbe almeno nei punti fondamentali;[38] non si sofferma, invece, a delineare le peculiarità dell'interpretazione sigieriana, che pure era condivisa da molti suoi colleghi e che egli stesso giudicava meno paradossale:[39] ma le modifiche apportate da Sigieri alla dottrina dell'intelletto di Averroè non spostavano affatto i termini del problema, perché continuavano a presupporre un intelletto sepa-

---

[37] AVERROÈ, *Commentarium* cit., III, 14, p. 443, ll. 142-145.

[38] Questa osservazione è diretta contro Tommaso, che nel *Trattato sull'unità dell'intelletto* aveva addotto l'autorità di Temistio, citato per frammenti, forzandola in senso antiaverroista. Cfr. B. NARDI, *Studi* cit., p. 189.

[39] Cfr. le questioni sull'anima discusse nel 1503-4, in P. POMPONAZZI, *Corsi inediti* cit., pp. 31-34, 71-72, su cui A. POPPI, *Saggi sul pensiero inedito* cit., pp. 42-43, che discute B. NARDI, *Studi* cit., p. 190.

rato, di per sé sussistente, che si univa 'da fuori' all'anima vegetativo-sensitiva del singolo – anche se non più come forma meramente 'assistente' («dans operationem»), bensì come forma informante («dans esse»).

Il capitolo dedicato alla confutazione di Averroè – che non entra nel merito della validità filosofica, ma si muove dal punto di vista della fedeltà ad Aristotele – assume uno spessore del tutto sproporzionato rispetto alla brevità del capitolo espositivo e, per lunghezza e densità, si presenta come uno dei più impegnativi di tutto il *Trattato*. La discussione di Averroè offre infatti a Pomponazzi una doppia occasione: da una parte, la possibilità di mettere subito in luce i motivi che sono a suo avviso fondamentali e qualificanti nella trattazione aristotelica sull'anima e che gli serviranno, in seguito, per fondare la sua spiegazione; dall'altra, l'occasione di suggerire un punto di contatto teorico tra le concezioni apparentemente diverse di Averroè e di Tommaso e di anticipare quindi, attraverso la puntigliosa critica del primo, l'analoga critica che, su quel punto specifico, rivolgerà al secondo. Il presupposto dell'unitarietà e della sistematicità della filosofia aristotelica, che in altri scritti pomponazziani è incrinato dalla constatazione di aporie insanabili,[40] si presenta nel *Trattato* apparentemente intatto. Pomponazzi organizza tanto la strategia confutatoria delle posizioni immortaliste, quanto la dimostrazione della tesi mortalista attorno a tre proposizioni aristoteliche: la definizione dell'anima 'perfezione prima di un corpo fisico organico', intesa come definizione univoca e normativa a tutti i livelli; l'ipotesi disgiuntiva relativa all'operazione propria dell'anima; l'affermazione della dipendenza del pensiero dall'immagine sensibile. L'assunzione di queste tre proposizioni come punti centrali e fondanti della psicologia aristotelica subordina e condiziona l'interpretazione di tutte le altre affermazioni sullo stesso argomento: il tentativo è quello di rivendicare la consistenza interna di Aristotele spiegando le contraddizioni, chiarendo le oscurità, esplicitando le intenzioni.

Il nodo dell'argomentazione contro Averroè è sostanzialmente questo: per dimostrare la separabilità dell'anima intellettiva e, quindi, la sua immortalità, è indispensabile e sufficiente dimostrare che essa

---

[40] Cfr. A. INGEGNO, *Filosofia e religione nel cinquecento italiano*, Firenze, Sansoni, 1977, pp. 49-54, relativamente al *De fato*.

svolge un'operazione assolutamente e totalmente indipendente dal corpo; infatti, poiché l'agire dipende dall'essenza («operari sequitur esse»), se l'anima intellettiva svolge anche una sola attività priva di legame col corpo, quest'unica attività permetterà di stabilire la sua indipendenza per essenza rispetto alla materia – dunque, come voleva Averroè, la sua eternità e unicità per tutta la specie umana. Ora, sia Averroè che Tommaso avevano presente la condizione posta da Aristotele all'inizio del *De anima*, ma la interpretavano in coerenza ai loro diversi presupposti – cioè cercavano di aggirare, secondo Pomponazzi, l'insormontabile difficoltà che essa costituiva per la loro posizione.

La formulazione data da Aristotele è per Pomponazzi inequivocabile e rigorosa: non si tratta di rintracciare un'operazione svolta dall'intelletto senza l'ausilio di un organo (ossia, che non abbia bisogno del corpo come strumento, «ut subiecto», secondo la formula tomistica che Pomponazzi fa sua); si tratta invece di individuare un'attività che si esplichi senza nessuna comunicazione col corpo, ma anzi in totale indipendenza da esso. Il pensiero soddisfa la prima condizione, perché è un processo immateriale che non si colloca in un organo; ma non soddisfa la seconda condizione, perché esso si realizza sempre a partire da un'immagine sensibile presente nell'anima sensitiva: «e lo sappiamo per esperienza, perché abbiamo sempre bisogno di immagini sensibili, come ciascuno constata in se stesso e come dimostra la lesione degli organi».[41] L'ineludibile riferimento all'immagine sensibile come termine *a quo* di ogni atto di pensiero implica comunque una dipendenza del pensiero dal corpo «ut obiecto» – anche se si tratta di una dipendenza meno immediata e, per così dire, meno appariscente rispetto alla dipendenza della sensazione dal corpo «ut subiecto». L'obiezione, che è già un'argomentazione in positivo, è fondata da Pomponazzi sulla connessione di due passi del *De anima* che, insieme, rendono assolutamente chiara la posizione di Aristotele e insostenibile ogni tentativo di esegesi diversa; collegando l'ipotesi disgiuntiva del I libro con l'affermazione del III libro, secondo cui «l'anima non pensa mai senza immagini» (ribadita dall'analoga «quando l'uomo pensa una cosa, di necessità pensa insieme una qualche imma-

---

[41] *Trattato*, p. 32.

gine»),[42] Pomponazzi è in grado di negare alla posizione immortalista – di qualsiasi segno – l'avallo dell'autorità aristotelica.

La consapevolezza che i due passi del *De anima*, letti in successione, costituivano un vero e proprio sillogismo, decisivo nell'individuazione della posizione di Aristotele sul problema dell'immortalità dell'anima, era già emersa nella tradizione dei commentatori: era presente, ad esempio, in Biagio Pelacani da Parma e in Tommaso de Vio Caetano – per citare solo due autori che Pomponazzi conosceva e che affrontavano la questione con intenti ed esigenze molto diverse. Il Pelacani, maestro vissuto circa un secolo prima ma di fortuna duratura, fondava la sua lettura del testo aristotelico su motivi affini a quelli pomponazziani: nelle *Quaestiones de anima* del 1385, in particolare, discutendo la questione «Se l'anima intellettiva possa separarsi dal corpo», proponeva come primo argomento aristotelico contrario alla separabilità proprio la dipendenza dell'atto intellettivo dall'immagine sensibile:

> Contro la tesi della separabilità si argomenta deduttivamente in base all'affermazione di Aristotele nel presente capitolo di questo proemio del *De anima* [I, 1, 403 a 10-15]. Il primo argomento è il seguente: l'anima intellettiva non ha un'operazione propria, dunque non è separabile dal corpo. La conseguenza si considera evidente. L'antecedente si può provare, in quanto, se avesse una qualche operazione, questa sarebbe in primo luogo il pensare. Ma non è così, perché non si dà pensare senza immagine sensibile, perciò neppure senza il corpo.[43]

---

[42] ARISTOTELE, *Dell'anima*, III, 7, 431 a 17, 8, 432 a 8-9 (trad. cit., pp. 180, 182).

[43] Cfr. G. FEDERICI VESCOVINI, *Le Quaestiones de anima di Biagio Pelacani da Parma*, Firenze, Olschki, 1974, pp. 57-58: «In oppositum arguitur per Aristotelem in praesenti capitulo huius prohemii *De anima*. Primum argumentum eius: anima intellectiva non habet operationem propriam, ergo non potest separari. Consequentia relinquitur nota. Probatur antecedens, quia, si aliquam operationem haberet, maxime esset intelligere. Sed hoc non est, quia non contingit intelligere sine fantasmate, quare nec sine corpore»; cfr. anche p. 83. Sul Pelacani (circa 1347-1416), professore a Pavia, Bologna e Padova, commentatore di Aristotele, astrologo, autore di testi di logica, prospettiva, statica, cfr. EAD., *Il problema dell'ateismo di Biagio Pelacani da Parma*, «Rivista critica di storia della filosofia», 28, 1973, pp. 123-137, *Astrologia e scienza. La crisi dell'aristotelismo sul cadere del Trecento e Biagio Pelacani da Parma*, Firenze, Vallecchi, 1979; E. KESSLER, *The Intellective Soul* cit., pp. 486-488; J. WONDE, *Subjekt und Unsterblichkeit bei Pietro Pomponazzi*, Stuttgart-Leipzig, Teubner, 1994, pp. 76-83, 120, 225. Biagio è considerato il vero precursore del Pomponazzi; ma il rapporto tra i due meriterebbe ulteriori precisazioni.

Il commento al *De anima* del Caetano, stampato nel 1510, – più che un commentario, uno scritto originale e personale sui principali problemi dell'esegesi aristotelica[44] – era forse ancora più significativo agli occhi di Pomponazzi: non solo per l'accuratezza e la complessità dell'argomentazione, né soltanto per l'autorevolezza, il credito e l'insospettabilità del personaggio, confratello dell'Aquinate e sostenitore, almeno a quella data, della dimostrabilità razionale dell'immortalità; ma soprattutto per l'esplicita ammissione che i testi dello Stagirita, pur nella loro oscillante ambiguità, sono piuttosto orientati nel senso della mortalità dell'anima. Secondo Caetano, Aristotele intende per 'operazione propria' dell'anima un'attività svolta in assoluta autonomia dal corpo:

> Riscontro che 'avere l'anima un'operazione propria' viene assunto dai filosofi nella premessa maggiore secondo due accezioni: o 'propria' è inteso come 'senza partecipazione di alcuna cosa corporea'; oppure 'propria' è inteso come 'senza partecipazione di un organo corporeo'. E Aristotele proprio lì rende evidente che, in quella premessa, ha inteso il termine 'proprio' nella prima accezione, perché dice: «Appunto il pensare si assimila maggiormente a qualcosa di proprio. Ma se anche esso è una sorta di fantasia o non è senza fantasia, non si realizzerà neppure esso senza il corpo» [...] E poiché Aristotele usava il termine 'proprio' in quel senso, una volta avviatosi per questa strada, poiché nel procedere non aveva riscontrato alcun atto dell'intelletto possibile che avvenisse senza immagine sensibile, concluse che l'intelletto possibile non garantisce all'anima il possesso di alcuna operazione propria.[45]

---

[44] Cfr. E. GILSON, *Cajétan et l'humanisme théologique*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», 22, 1955, pp. 114-136. Tommaso de Vio (1468-1533), domenicano, aveva studiato a Bologna e Padova e dal 1493 insegnò metafisica a Padova, teologia a Pavia e filosofia e esegesi biblica a Roma. Procuratore generale dell'ordine nel 1501 e maestro generale nel 1508, divenne cardinale nel 1517. Fallito il suo tentativo di ricomposizione dell'*affaire* Lutero, nel '19 collaborò alla stesura della bolla di condanna *Exsurge domine*. Commentatore del *De ente et essentia* e della *Summa theologica* di Tommaso, negli ultimi scritti giunse a conclusioni scettiche e fideiste. Cfr. H. LAURENT, *Introductio* cit., pp. XV-LII; E. GILSON, *Autour de Pomponazzi* cit., pp. 173-183; G. DI NAPOLI, *L'immortalità dell'anima* cit., pp. 214-226.

[45] T. DE VIO, *Commentaria in libros Aristotelis De anima*, III, 104-5, ed. G. Picard-G. Pelland, Bruges-Paris, Desclée de Brouwer, 1965, p. 66: «*Anima habere propriam operationem* dupliciter a philosophis sumptum invenio in proposito: primo "propriam", id est *sine communicatione rei corporeae*; secundo "propriam", idest *sine communicatione corporei organi*. [Secundum Aristotelem]. Et *primo* quidem *modo* accepisse se "proprium" in hoc fundamento *Aristoteles* manifestat ibidem, dicens: *Maxime autem assimi-*

Caetano proponeva questa conclusione come un necessario restauro del vero pensiero di Aristotele e non come una conclusione filosoficamente vera; anzi, si impegnava subito dopo a dimostrare che era possibile ricavare argomenti razionali a sostegno dell'immortalità: certo, non più con l'Aristotele 'cristiano' di Tommaso, bensì *nonostante* l'Aristotele storico, che aveva chiaramente sostenuto la mortalità dell'anima.[46]

Secondo molti contemporanei, le affermazioni del Caetano, mettendo implicitamente in discussione l'interpretazione tomistica di Aristotele, avevano fornito a Pomponazzi una sorta di malleveria per procedere al suo attacco contro la fede;[47] ma, se non è possibile negare l'indubbia legittimazione che esse garantirono ad una già abbozzata lettura mortalista dei testi aristotelici, bisognerà però riesaminare più avanti l'estensione e i limiti di questa solidarietà. Si capisce bene, comunque, l'insistenza con cui Pomponazzi torna e ritorna su questo punto sia nel capitolo contro Averroè sia – e a maggior ragione – in quello contro Tommaso: il ripetuto, ostinato ricondurre entrambi i suoi avversari all'obbligo di reperire un'operazione propria

---

latur proprio ipsum intelligere. Si autem et hoc fantasia quaedam aut non sine fantasia, nec hoc utique continget sine corpore esse. [...] Et quia sic utebatur Aristoteles ly " proprium", idcirco hanc ingressus januam, quum in progressu non invenisset aliquod intelligere intellectus possibilis *sine fantasmate*, conclusit animam per intellectum possibilem nullam habere propriam operationem» (corsivi e integrazioni degli editori).

[46] *Ivi*, III, 102, p. 65: «Non est intentionis meae dicere aut sustinere velle intellectum possibilem esse generabilem et corruptibilem secundum philosophiae principia: quoniam haec positio est falsissima. Quoniam ex principiis philosophiae utpote veris non deducitur recte nisi verum. Hoc autem constat ex fide esse falsum. Igitur non potest ex principiis philosophiae sequi. Unde neque ut verum, neque ut consonum, neque ut probabile philosophiae haec scripserim; sed tantum ut exponens opinionem istius Graeci, quam conabor ostendere esse falsam secundum philosophiae principia» [«Non è mia intenzione affermare o voler dimostrare che l'intelletto possibile è generabile e corruttibile secondo i principi della filosofia, perché questa dottrina è totalmente falsa. Dai principi della filosofia, in quanto veri, non si può correttamente dedurre altro che il vero. Ma questa affermazione risulta essere falsa secondo la fede e quindi non può conseguire dai principi della filosofia. Perciò io non ho scritto queste parole giudicandole filosoficamente vere o consone o probabili, bensì esclusivamente per esporre l'opinione di questo greco, opinione la cui falsità secondo i principi della filosofia cercherò di dimostrare»].

[47] L'accusa era stata violentemente formulata dal domenicano Bartolomeo Spina, ma era condivisa da quasi tutti i domenicani: cfr. H. LAURENT, *Introductio* cit., pp. XLV-LII; E. GILSON, *Autour de Pomponazzi* cit., pp. 196-202, 254-274; G. DI NAPOLI, *L'immortalità dell'anima* cit., pp. 242-244, 302-309, 325-338.

dell'anima (nel senso univoco di 'assolutamente indipendente') mira infatti a rendere familiarissimo un tema per Pomponazzi fondamentale, grazie al quale gli pare possibile sia smentire la paternità aristotelica di ogni ipotesi di immortalità (riguardi essa un intelletto unico e separato come in Averroè o un intelletto individuale come in Tommaso), sia investire di quella stessa legittimazione l'ipotesi opposta della mortalità.

Nessuna concezione immortalista è in grado di indicare un'operazione propria dell'anima nel senso inteso da Aristotele e ben evidenziato dal Caetano: per sostenersi, allora, ognuna di esse deve ricorrere a stratagemmi interpretativi e ipotesi arbitrarie – apparentemente diverse, perché diverse sono le cornici teoriche di riferimento, ma accomunate da un'identica esigenza e caratterizzate da un'identica insostenibilità esegetica e filosofica. Averroè, per esempio, crede di garantire l'autonomia operativa dell'intelletto ricorrendo al doppio ruolo dell'intelletto (intelletto per sé e intelletto della specie umana). La considerazione dell'intelletto da due punti di vista diversi non è giustificata, secondo Pomponazzi, né dai testi aristotelici né dalla ragione. La definizione 'comune' dell'anima come atto del corpo fisico organico dimostra che per Aristotele l'anima è forma nella materia: proprio perciò essa è indicata dalla *Fisica* come il limite della trattazione pertinente alla filosofia della natura ed è esclusa dalla discussione della metafisica, che si occupa della forme separate dalla materia.[48] D'altra parte, se a seconda dei punti di vista l'intelletto compie lo stesso atto ora in un modo ora in un altro, ciò significa che esso ha due essenze, visto che «operari sequitur esse»: i presupposti di Averroè sono smentiti dalla palese assurdità delle loro conseguenze. Come vedremo, questo motivo tornerà di nuovo nell'ambito della critica a Tommaso che, in modo diverso, incorre secondo Pomponazzi nella stessa contraddizione. Il lungo e serrato contraddittorio con Averroè si conclude infatti con un significativo accostamento:

Perciò, se non sbaglio, il Commentatore, il divino Tommaso e chiun-

---

[48] La collocazione della psicologia nell'ambito della fisica, piuttosto che in quello della metafisica, è già una risposta sulla natura dell'intelletto: cfr. L. OLIVIERI, *Certezza e gerarchia del sapere. Crisi dell'idea di scientificità nell'aristotelismo del secolo XVI*, Padova, Antenore, 1983, pp. 120-123.

que suppone che Aristotele ritenga l'intelletto realmente immortale sono ben lontani dal vero.

L'accostamento non è occasionale, perché viene riproposto più avanti nella critica contro Tommaso:

> Del resto, tutti gli argomenti avanzati contro il Commentatore a proposito dell'immortalità dell'anima, valgono ugualmente contro questa interpretazione, perché su questo punto essa concorda con quella di Averroè, anche se poi se ne discosta su tutti gli altri.[49]

4. La critica a Platone e al platonismo (capp. V e VI)

I capitoli dedicati all'esposizione e alla confutazione del platonismo sono entrambi totalmente debitori a Tommaso. La loro brevità e l'assoluta mancanza di motivi elaborati in modo originale – visto che anche le due 'osservazioni' proposte come proprie erano in realtà già presenti nelle pagine dell'Aquinate – consentono forse qualche considerazione più generale sul ruolo di Platone e del platonismo nel *Trattato*. Intanto, l'utilizzazione di Tommaso come fonte di informazione su Platone appare una scelta davvero singolare da parte di un autore che poteva disporre di un materiale documentario enormemente più vasto rispetto a quello attingibile, oltre due secoli prima, dall'Aquinate: la traduzione completa dei dialoghi platonici pubblicata pochi anni prima da Marsilio Ficino e, eventualmente, la rielaborazione cristiana del platonismo che lo stesso Ficino aveva proposto nella *Theologia platonica de immortalitate animorum* avrebbero consentito a Pomponazzi un'analisi più circostanziata e informata ed una discussione più approfondita della dottrina di Platone e dei platonici in generale.[50] Se poi si esaminano dettagliatamente le

---

[49] *Trattato*, pp. 20-21, 32.

[50] Sulla conoscenza dei dialoghi di Platone e dei platonici e sul confronto tra platonismo e aristotelismo in Pomponazzi, cfr. F. Graiff, *Aspetti del pensiero di Pietro Pomponazzi nelle opere e nei corsi del periodo bolognese*, «Annali dell'Istituto di Filosofia. Università di Firenze. Facoltà di Lettere e Filosofia», 1, 1979, pp. 99-103; P. Zambelli, *«Aristotelismo eclettico»* cit., pp. 548-550; Ead., *«La metafora è conosciuta solo da chi fa la metafora»* cit., pp. 75-88.

ricorrenze platoniche presenti in tutta l'estensione del *Trattato*, si noterà che il loro numero, tutt'altro che modesto, è bilanciato dal loro limitato spessore teorico: o Platone svolge il ruolo di autorità obiettante, o appare nelle vesti di istitutore politico, oppure sostiene posizioni assonanti a quelle aristoteliche – in questo caso la citazione è spesso generica, confusa e interpretata nel senso voluto da Pomponazzi. Anche l'attenzione per Ficino non acquista nel *Trattato* lo stesso rilievo che avrà nel *De incantationibus*: di certo, le citazioni indirette dalla *Theologia platonica* non sono tante, né si presentano mai come argomentazioni filosofiche in senso stretto, ma piuttosto come obiezioni morali, ispirate da un presupposto teologico analogo a quello di Tommaso.[51]

L'ostentato disinteresse di Pomponazzi per un approfondimento ed un aggiornamento della discussione di Tommaso sulla psicologia platonica (discussione che egli utilizza addirittura riassumendola), è in contrasto con la lettura di testi platonici che, in altre sedi, egli dichiara di aver compiuto assai precocemente: perciò, la marginalità di Platone non può essere ricondotta ad una scarsa familiarità con i testi, né ad un suo rifiuto di principio.[52] Restano due spiegazioni possibili, che non si escludono reciprocamente. Da una parte, Pomponazzi non crede che Platone abbia sostenuto l'immortalità dell'anima come tesi filosofica e, tantomeno, che l'abbia fatta oggetto di una vera e propria dimostrazione razionale: egli suggerisce di considerare questa dottrina come uno di quei tanti miti pedagogici di cui Platone si

---

51 Sulla presenza di Ficino nel *De incantationibus* insiste giustamente F. GRAIFF, *I prodigi e l'astrologia nei commenti di Pietro Pomponazzi al «De caelo», alla «Meteora» e al «De generatione»*, «Medioevo», 2, 1976, pp. 331-338 e 352-355. Anche i due passi platonici sui fantasmi presenti nel *Trattato*, pp. 81-82, citati da Graiff a p. 331, sono per l'appunto mediati dalla *Theologia* ficiniana.

52 L'ipotesi di una conoscenza di Platone mediata dalle sole critiche di Aristotele, formulata da A. H. DOUGLAS, *The Philosophy and Psychology of Pietro Pomponazzi*, a cura di C. Douglas-R. P. Hardie, Cambridge, Cambridge U. P., 1910, p. 62, è infondata. B. MOJSISCH, *Einleitung*, in P. POMPONAZZI, *Abhandlung über die Unsterblichkeit der Seele*, ed. e trad. tedesca a cura di B. Mojsisch, Hamburg, Meiner Verlag, 1990, pp. XXII-XXIV, mette in dubbio che Pomponazzi abbia studiato Platone «intensiv», poiché la concezione esposta come 'platonica' era criticata nel *Teeteto*. J. WONDE, *op. cit.*, p. 98, si richiama ad un rifiuto di principio, analogo al rifiuto di Averroè: ma, allora, Pomponazzi avrebbe trattato brevemente anche Averroè. Sia MOJSISCH, p. XIV, che WONDE, p. 101, suggeriscono che Pomponazzi sia più antifiniciano che antiplatonico: ma in tal caso l'opposizione resta molto indiretta e implicita.

serviva per scopi non scientifici, ma 'politici'.[53] In questo senso, forse, anche la teoria delle tre anime (diverse per natura, collocazione e funzione e giustapposte l'una all'altra come «i buoi davanti al carro») può essergli sembrata una metafora poetica e didascalica, tutto sommato priva di consistenza filosofica. L'altra ipotesi plausibile è che, anche in questo caso, Pomponazzi abbia un obiettivo diverso da quello dichiarato e che l'intento dei primi capitoli del *Trattato* possa non essere quello di offrire una sistematica disamina delle varie posizioni, ma soltanto quello di preparare il terreno per la demolizione dell'edificio tomistico: in questa prospettiva, la presentazione semplificata del platonismo come giustapposizione di anime diverse è funzionale ad introdurre l'accusa di 'platonizare', che più avanti verrà formulata contro Tommaso.

Anche per Pomponazzi, come per Tommaso, la principale assurdità delle interpretazioni averroista e platonica è rappresentata dalla frattura dell'intima unità della persona umana e dall'impossibilità di spiegare in modo ragionevole il rapporto che si verrebbe ad instaurare tra anima intellettiva e anima vegetativo-sensitiva, le cui rispettive attività sono avvertite dall'individuo come proprie, inerenti e contemporanee. Se contro l'unità dell'intelletto averroista è valida l'osservazione platonica che 'questo' uomo è diverso da 'quello' per la specificità del suo operare intellettivo, contro la dottrina platonica dell'anima motore, che dirige e fa muovere il corpo come il nocchiero la nave, è valida l'obiezione tomistica dell'unicità del principio formale, perché 'io che percepisco sensitivamente sono lo stesso io che agisce intellettivamente': non ci sono due essenze diverse, ognuna di per sé esistente, che si trovano ad agire in inspiegabile assonanza e contemporaneità. Bene dunque ha fatto Tommaso a ribadire nella sua critica a Platone l'identità sostanziale dell'individuo, conferendo alla singola anima intellettiva la capacità di sussumere e svolgere, come principio unitario, tutte le funzioni caratterizzanti l'essenza dell'uomo.

Ma il consenso di Pomponazzi si ferma qui; la formulazione antiplatonica di Tommaso, in sé fondata, fa riferimento ad una serie di luoghi aristotelici che contengono chiare indicazioni sulla natura di questa essenza unitaria e che implicano precise conseguenze: come emergerà nei capitoli successivi, Pomponazzi contesta a Tommaso

---

[53] *Trattato*, p. 118.

di avere ignorato o distorto le affermazioni di Aristotele per costruire un compromesso filosofico-religioso, nel quale l'esigenza di fede prevarica sulla ragione e sul testo aristotelico. Utilizzando a piene mani i luoghi antiplatonici dell'Aquinate, insomma, Pomponazzi gli riconosce il merito di aver elaborato, come interprete di Aristotele, osservazioni critiche razionalmente fondate contro il platonismo; ma il riconoscimento formulato in questo capitolo serve, in prospettiva, a rendere più grave la successiva accusa di aver realizzato, come teologo cristiano, un ibrido filosofico ancor meno accettabile del platonismo – che, se non altro, è coerente con i suoi presupposti, come lo stesso Pomponazzi giungerà a dire esplicitamente:

> Mi sembra perciò che Platone si esprima saggiamente quando dice che l'anima è immortale perché più propriamente l'uomo è un'anima che si serve del corpo, piuttosto che un composto di anima e corpo; e più propriamente l'anima è il motore di esso (cioè del corpo) piuttosto che la sua forma, perché l'anima è ciò che davvero è e davvero esiste e può rivestirsi di un corpo e spogliarsene. Non vedo infatti perché il divino Tommaso non dovrebbe affermare lo stesso.[54]

5. La critica a Tommaso (capp. VII e VIII)

La psicologia tomistica è un tentativo di concepire aristotelicamente l'anima della Rivelazione cristiana – creata da Dio, perpetua nel futuro, capace in questa vita di scelte morali condizionanti per la vita ultraterrena e destinata a riunirsi al corpo risorto quando Dio porrà fine alla storia dell'umanità. La prima esigenza era dunque quella di conciliare la definizione aristotelica di anima-forma, principio determinatore del corpo che comincia ad esistere insieme ad esso, con la nozione di anima-sostanza, dotata dell'essere in proprio e capace perciò di sopravvivere al corpo. Tommaso faceva riferimento all'ipotesi disgiuntiva del I libro del *De anima* per individuare nel pensiero un'attività appartenente alla sola anima, svolta senza partecipazione del corpo, e per argomentare dall'indipendenza di attività l'indipendenza di essenza;[55] in quanto forma sussistente (*hoc aliquid*,

---

[54] *Trattato*, p. 38.

[55] Tommaso, *Somma teologica*, I, q. 75, art. 2, *Quaestio de anima*, art. 14.

forma habens esse) l'anima è immortale e continua a sussistere anche senza il corpo. E tuttavia l'anima umana è anche forma del corpo: infatti, la forma è il principio determinatore (*quo aliquid est hoc aliquid*) dell'essenza di una cosa e dell'attività che la cosa esplica conformemente alla sua essenza; poiché l'attività che caratterizza l'essenza dell'uomo è il pensiero, l'anima intellettiva è la forma sostanziale dell'uomo, il 'ciò per cui' l'uomo è uomo e agisce come tale. Dunque l'anima è forma in senso aristotelico ed esplica, come atto primo di un corpo che riceve l'essere dall'anima, tutte le funzioni vitali dell'essere umano.[56] La difficoltà di spiegare la tipicità dell'anima umana – contemporaneamente forma sussistente e forma di un corpo – era affrontata e risolta da Tommaso facendo ricorso al principio di graduazione ontologica (il motivo tornerà, rovesciato, in Pomponazzi): tra le forme materiali che sono esclusivamente 'forme di' (*quo aliquid*) e le forme separate che sono esclusivamente forme sussistenti (*hoc aliquid*), l'anima umana si interpone come indispensabile medio, essendo appunto sia 'forma di' sia forma sussistente.[57] La tipicità ontologica dell'anima umana si riflette nella tipicità della sua attività: mentre le forme materiali agiscono in assoluta dipendenza dal corpo, l'anima umana è in grado di elevarsi al di sopra del corpo e di svolgere un'attività indipendente;[58] ma, nello stesso tempo, la sua attività intellettiva non è perfetta come quella delle forme puramente sussistenti, che conoscono con un atto di intuizione diretta e immediata le forme innate, possedute dall'eternità: l'anima umana, invece, finché è in unione col corpo, ha bisogno dell'immagine sensibile come contenuto di partenza del pensiero («ut obiecto») e la sua operazione intellettiva si svolge gradualmente, discorsivamente, senza giungere mai ad afferrare del tutto pienamente il suo oggetto.[59] Proprio il modo *sui generis* di essere e di pensare, caratteristico dell'anima, spiega il suo rapporto col corpo: l'anima ha bisogno di trarre le specie intelligibili dalle potenze sensitive, che si esplicano attraverso gli organi corporei. Questa unione è necessaria alla perfezione dell'anima al punto che, dopo la morte fisica, essa è in qualche modo 'diminuita', perché non si trova nella

---

[56] TOMMASO, *Quaestio de spiritualibus creaturis*, art. 3.

[57] TOMMASO, *Quaestio de anima*, art. 1.

[58] TOMMASO, *Somma contro i Gentili*, II, 69, n. 1465.

[59] TOMMASO, *Quaestio de anima*, art. 2, art. 7, ad 1.

pienezza del suo essere, che è quello di forma sussistente *e* forma del corpo. Perciò essa conserva nei confronti del corpo che ha animato una sorta di inclinazione (*habitudo*), una tendenza, che la individua rispetto alle altre anime (come il corpo l'aveva individuata in vita); e poiché un'inclinazione naturale non è mai invano, in questa perdurante relazione dell'anima col suo corpo Tommaso vede una conferma a sostegno del dogma della resurrezione.

Pomponazzi si muove con grande familiarità tra i testi originali e i commenti ad Aristotele di Tommaso ed è perciò in grado di offrire un'esposizione esauriente, informata e, nel complesso, obiettiva della dottrina tomistica,[60] sintetizzata in cinque punti: l'anima umana è un principio unitario, che svolge tutte le funzioni vitali; è immortale per natura, ma corruttibile in relazione ad alcune funzioni; è forma dell'uomo; è moltiplicata; è creata da Dio e perpetua nel futuro. L'esposizione è particolarmente accurata rispetto alla seconda proposizione, che Pomponazzi considera a ragione il punto davvero caratterizzante e fondante dell'intera posizione. L'anima è forma immateriale e, quindi, immortale: infatti, nella sua funzione di intelletto potenziale, è attitudine a ricevere le forme materiali e dunque non è essa stessa materiale – altrimenti la forma presente ostacolerebbe la ricezione della forma esterna; inoltre, se fosse materiale non potrebbe pensare in modo universale, ma conoscerebbe come possono conoscere le potenze sensitive: mancherebbe, insomma, di quella capacità di concettualizzare che caratterizza l'uomo. Del resto, Tommaso propone anche una prova «a signo», cioè fondata su un indizio ricavato dall'esperienza: tutti gli uomini per natura aspirano all'eternità; ma in quanto 'appetito naturale', questo desiderio non può restare inappagato, poiché la natura non fa niente invano. Secondo Tommaso, il testo aristotelico si muove in questa direzione quando afferma che l'intelletto è 'separato' e non è atto di nessun corpo: non nel senso che esso sia sostanza separata, come interpretava Averroè, bensì nel senso che esso, a differenza delle altre parti dell'anima, non esplica la sua attività attraverso un organo. La sua essenza di forma immateriale ga-

---

[60] Non c'è la scorrettezza indicata da J. WONDE, *op. cit.*, p. 105, nell'esposizione dell'argomento ilemorfico, perché Pomponazzi si riferisce ad ARISTOTELE, *Sull'anima*, II, 2, 414 a 12-13 – e non a *Riproduzione degli animali*, II, 3, 736 b 8-15, come indicato dall'ed. Mojsisch, nota 90.

rantisce all'anima l'immortalità come un suo possesso essenziale, caratterizzante la sua natura (*simpliciter immortalis*); la mortalità le compete invece solo *secundum quid*, cioè per un aspetto non essenziale e parziale, nella misura in cui l'anima intellettiva sussume, come forma più perfetta, le funzioni dell'anima vegetativa e sensitiva: poiché lo svolgimento di queste funzioni è connesso al corpo come strumento, la corruzione fisica determina la cessazione delle funzioni inferiori e comporta un certo aspetto di relativa e accidentale mortalità per l'anima intellettiva. L'anima umana è la vera e propria forma sostanziale dell'uomo nel senso aristotelico di 'atto di un corpo fisico organico'. In quanto forma del singolo uomo, essa è moltiplicata – altrimenti tutti gli uomini condividerebbero lo stesso essere e lo stesso operare. In quanto forma, comincia ad essere; tuttavia, in quanto forma immateriale, non è generata dalla natura, ma creata immediatamente da Dio e, per lo stesso motivo, continuerà ad esistere nel futuro.

Sebbene Pomponazzi lasci inizialmente impliciti alcuni punti notevoli, essi saranno fatti riemergere nel capitolo successivo come repliche dei 'tomisti': di fatto, si tratterà quasi sempre di argomenti già presenti nelle opere dell'Aquinate e la discussione resterà, per lo più, un confronto diretto tra Pomponazzi e il divino Tommaso.

«Non nutro il minimo dubbio sulla verità di questa posizione» esordisce Pomponazzi nel capitolo VIII, dove solleva i suoi 'dubbi'; ma la certezza si chiarisce subito come una pura certezza di fede: la tesi di Tommaso, infatti, coincide con la dottrina cristiana, «sancita dalla Scrittura canonica, che ci è stata data da Dio e che perciò deve essere anteposta a qualunque ragionamento ed esperienza umana». Ma il problema posto da Pomponazzi è un altro: si tratta di una dottrina di fede o di una posizione filosofica? e, in questo secondo caso, fino a che punto essa può legittimamente definirsi aristotelica? Attraverso una rilettura dei testi di Aristotetele, condotta molto spesso proprio con l'ausilio del Tommaso esegeta, Pomponazzi, pulce contro l'elefante, proporrà una totale delegittimazione del sistema tomistico in quanto dottrina filosofica – in quanto cioè esso possa rientrare in quei limiti pregiudiziali di discussione che, per bocca del suo allievo domenicano, Pomponazzi aveva proposto all'inizio del *Trattato*.

L'unità del principio sostanziale è l'unico punto su cui Pomponazzi esprime il suo incondizionato consenso: del resto, su questo principio si fondava l'iniziale suddivisione in due interpretazioni generali, che vedeva Tommaso e Pomponazzi dalla stessa parte. Alla seconda proposizione è invece dedicato un esame puntuale e non solo per il suo ruolo portante nella concezione di Tommaso, ma anche perché proprio il suo simmetrico rovesciamento costituirà la posizione di Pomponazzi: l'argomentazione contro la tesi dell'anima 'simpliciter immmortalis, mortalis secundum quid', mettendone in luce le conseguenze assurde (*improbatio*), avvia alla dimostrazione (*probatio*) della tesi contraria di un'anima 'simpliciter mortalis, immortalis secundum quid'.

Se l'anima umana è un'identità sostanziale nella quale sono presenti funzioni superiori (immateriali) e inferiori (materiali), come Pomponazzi è disposto a riconoscere con Tommaso, la determinazione della componente essenziale deve regolarsi sull'individuazione della componente predominante tra le due contraddittorie: nel caso dell'anima, la materialità prevale sull'immaterialità e ne è pertanto la componente *simpliciter*. Il criterio è fondato su Aristotele;[61] ma all'analisi solo teorica Pomponazzi affianca l'esigenza di una considerazione della realtà di fatto, una sorta di fenomenologia della condizione umana, che garantisca e convalidi il discorso filosofico. L'esame spassionato del mondo degli uomini smentisce l'illusione che l'anima umana possa definirsi soprattutto immateriale: più bestiali che razionali, gli esseri umani trascorrono la maggior parte della loro esistenza impegnati a svolgere funzioni corporee; i pochissimi 'razionali' non traggono alcun frutto dal loro impegno, impacciati come sono dalle pastoie di un intelletto intrinsecamente limitato e incapace per natura di giungere al di là di una conoscenza oscura e debole – piuttosto ignoranza, che conoscenza. Giustamente l'uomo è stato definito un «animale razionale mortale».[62]

---

[61] ARISTOTELE, *Fisica*, I, 4, 187 b 2-4, VI, 9, 240 a 23-25 («Noi chiamiamo bianco o non-bianco un oggetto, non perché questo sia tale per intero, ma perché lo sono le più numerose e importanti delle sue parti», trad. a cura di A. Russo, in *Opere* cit., 3, 1991, p. 162). Pomponazzi si richiama ad un criterio di prevalenza quantitativa; la valutazione di Tommaso, invece, si fondava sull'elemento più eccellente tra i due.

[62] *Trattato*, p. 31. G. DI NAPOLI, *L'immortalità dell'anima* cit., p. 248, giudica la definizione tautologica («nella definizione di uomo non è mai stato posto il termine "mor-

Questo pessimismo gnoseologico e antropologico deve essere valutato con cautela, perché Pomponazzi ne fa un uso ambiguo in relazione a precise strategie argomentative, talvolta conducendolo a conseguenze estreme, talvolta invece arrivando a smentirlo in tutto o in buona parte.[63] Il fastidio per la retorica della *dignitas hominis* di qualunque segno – esaltazione utopica e insincera di un inesistente 'grande miracolo': «Tutti quelli che tanto magnificano l'uomo non prendano in considerazione ciò che non rientra nell'esperienza, ma guardino ciò che conoscono e hanno sotto gli occhi!»[64] – induce sempre Pomponazzi ad un ridimensionamento, a volte anche drastico, delle possibilità della scienza e a un giudizio amaro sulla condizione umana in generale. Ma quando gli avversari fanno leva appunto sulla limitatezza e sulla precarietà del conoscere razionale per rimandare ad un'altra vita l'appagamento delle esigenze intellettuali dell'uomo, allora Pomponazzi è pronto a rivendicare il valore dei risultati a cui l'uomo perviene *hic et nunc*: la conoscenza intellettuale dell'uomo è certo debole e oscura «in rapporto al tipo di intellezione proprio delle Intelligenze; tuttavia nell'ambito delle cose mortali non ci può essere niente di più nobile, come affermò Platone nel *Timeo*», per il quale infatti «la filosofia è il più grande dono degli dei»;[65] e se non tutti sono filosofi, si tratterà di stabilire in qual misura sia necessario esserlo per trovare la felicità su questa terra e se all'uomo possa anche bastare una partecipazione all'intelletto per realizzare il suo fine.

Pomponazzi mostra di conoscere molto bene l'ormai secolare tra-

---

tale", giacché la mortalità è già contenuta in "animale"»); J. WONDE, *op. cit.*, p. 113, nota 125, la trova non stringente per la differenziazione logica tra essenze animate e la riconduce ad un 'linguaggio poetico arcaico'. Pomponazzi sta invece riferendosi alla distinzione che trova nell'*Isagoge* di Porfirio e sta anticipando il motivo (fondamentale per la sua tesi) dell'anima umana intermedia tra le bestie, esseri animati irrazionali e mortali, e le Intelligenze, esseri animati razionali e immortali.

[63] Il carattere non neutrale, ma anzi polemico e 'aggressivo' del *Trattato* giustifica, a mio parere, l'oscillante utilizzazione del tema della *dignitas*, come pure la non lineare valorizzazione della vita attiva e della virtù; questi temi umanistici si giustappongono strumentalmente ed estrinsecamente al quadro antropologico di Pomponazzi, che ad essi è tutto sommato estraneo: di qui l'impressione di contraddittorietà, su cui si interroga per esempio F. GRAIFF, *Aspetti del pensiero di Pietro Pomponazzi* cit., pp. 91-98.

[64] *Trattato*, p. 73.

[65] *Ivi*, pp. 88, 91.

dizione delle *quaestiones de anima*, di cui si serve con ampiezza nella discussione più propriamente filosofica delle proposizioni tomistiche. L'analisi insegue nei dettagli tutte le implicazioni contenute nella tesi dell'immortalità essenziale, esaminando e discutendo ogni possibile replica (vale a dire, per lo più, le repliche che lo stesso Tommaso elaborava a sua difesa contro le obiezioni), confrontando sistematicamente con il testo aristotelico ogni affermazione dell'avversario per contestarne la fedeltà esegetica. Il risultato è un argomentare denso e insieme frammentario, a tratti ripetitivo, a tratti invece di un'essenzialità sferzante; riemergono motivi già fatti valere contro Averroè per tutti quei punti che, agli occhi di Pomponazzi, accomunano il Commentatore a Tommaso; ne vengono proposti altri nuovi per quei punti specifici in cui Tommaso tenta di fondare filosoficamente la *lex christiana*. All'interno del capitolo è comunque possibile distinguere tre direzioni critiche fondamentali, tra loro collegate: il problema dell'individuazione di un'operazione autonoma dell'anima intellettiva; il problema del suo doppio ruolo di 'forma di' e forma sussistente; il problema dell'eternità *a parte post*.

Tommaso aveva tentato di aggirare l'ipotesi disgiuntiva di Aristotele, che collegava la separabilità dell'anima col reperimento di un'attività 'propria' di essa, intendendo il termine 'propria' in senso limitato, cioè come indipendente dall'organo corporeo. Ma l'analisi del testo aristotelico condotta dal de Vio aveva dimostrato che non era questo il significato inteso da Aristotele:

> Per quanto concerne l'intenzione di Aristotele, dico che dallo stesso contesto risulta con tutta chiarezza che qui egli chiama 'operazione propria dell'anima' soltanto quella che non si serve dell'organo e dell'ausilio o oggetto corporeo; e, viceversa, chiama 'operazione non propria dell'anima' o 'comune al corpo e all'anima' l'operazione che richiede il corpo o dal punto di vista soggettivo o da quello oggettivo [...] Per Aristotele qui i termini 'non senza corpo' e 'comune' si equivalgono [...] E che, d'altra parte, il termine 'senza corpo' escluda il corpo non solo come organo, ma anche come oggetto, lo rende chiaro subito aggiungendo: «Se però anch'essa (cioè l'intellezione) è immaginazione o non avviene senza immaginazione, l'intellezione non sarà senza corpo». [...] Risulta evidente che, affinché il pensare possa essere considerato operazione propria dell'anima, si richiede una negazione (cioè che 'non sia fantasia') ed un'affermazione (cioè che 'sia senza fantasia') – vale a dire: che non sia svolta attraverso un organo (questo infatti implica la negazione della fantasia) e che sia indipendente dall'immagine sensibile (questo infatti implica lo 'svolgersi senza fantasia'). [...] Se l'intellezione è

vincolata all'immaginazione, almeno nel senso che non può svolgersi senza di essa, ne risulta che l'intellezione non avviene senza il corpo.[66]

Il Caetano aveva dunque concluso che su questo punto Aristotele era certamente in dissenso con la dottrina di fede: Tommaso aveva interpretato male il testo del *De anima*. Questo, ovviamente, Caetano non lo diceva e, anzi, il lapsus esegetico veniva da lui ricondotto ad un cosciente e saggio discostarsi tomistico dall'autorità pagana;[67] ma Pomponazzi può leggere in questo senso, cioè come un'esegesi indebita, la dimostrazione di una pretesa operazione propria dell'anima a cui Tommaso faceva ricorso, fondandola su Aristotele, per dimostrare l'indipendenza di essenza.

A questo proposito, Pomponazzi sottolinea anche lo scarto costante tra i presupposti aristotelici, che Tommaso dice di condividere, e le conclusioni a cui essi sono condotti in nome di un altro presupposto, quello della fede. Per esempio, Tommaso riconosce che la definizione dell'anima 'atto di un corpo fisico' è considerata da Aristotele definizione 'comune', cioè normativa per tutte le anime, e anzi si

---

[66] T. DE VIO, *Commentaria* cit., I, 47, p. 42: «*Quoad mentem vero Aristotelis* dico quod ex ipso litterae contextu plane liquet proprium animae ab ipso hic vocari tantum opus carens organo et ministerio seu objecto corporeo; et per oppositum non proprium animae seu commune animae et corpori opus sive organice sive objective coexigens corpus. [...] Apud ipsum ergo in proposito hic aequivalent ly 'non sine corpore' et 'commune' seu non proprium animae. [...] Quod autem ly 'sine corpore' excludat corpus non solum ut organum, sed ut objectum, statim manifestat subdens: "Si autem hoc (id est intelligere) est phantasia aut non sine phantasia, non erit hoc sine corpore"»; III, 105, 108, pp. 66-67: «Evidenter apparet quod, ad hoc quod intelligere sit opus proprium animae, requiritur una negatio, scilicet *quod non sit fantasia*, et una affirmatio, scilicet *quod sit sine fantasia*: id est quod *non exerceatur per organum* (hoc enim importat *negatio fantasiae*); et quod *sit independens a fantasmate* (hoc enim importat *esse sine fantasia*). [...] Si intelligere est obligatum fantasiae ita quod saltem non est sine illa, oportet quod intelligere non sit sine corpore» (corsivi degli editori).

[67] *Ivi*, 106, pp. 66-67: «Alii vero philosophi, in hoc Aristoteli praestantes, ly "proprium" sumpserunt secundo modo, idest sine organo. Credideruntque quod, si intelligere est operatio absque corporeo organo seu comprincipio corporeo elicita, quod ipsa est propria operatio animae, ita quod talis proprietas sufficit ad inferendam separabilitatem intellectus possibilis secundum rem a corpore» [«Altri filosofi, invece, in questo preferibili ad Aristotele, intesero il termine 'proprio' nella seconda accezione, cioè senza organo. E ritennero che, se l'intellezione è un'attività svolta senza organo corporeo ovvero senza un comprincipio corporeo, essa è l'operazione propria dell'anima, in modo che tale proprietà è sufficiente a dedurre la separabilità reale dell'intelletto possibile dal corpo»].

serve proprio di tale univocità di senso per confutare l'interpretazione di Averroè, che l'applicava solo in senso improprio all'intelletto. E allora, obietta il *Trattato*, allo stesso Tommaso non è concesso affermare che l'anima intellettiva in quanto tale non è atto del corpo, ma è solo una potenza dell'anima che è, essa, atto del corpo. Le ragioni che originano una simile contraddittorietà sono ben chiare a Pomponazzi: ammettendo la definizione comune, Tommaso garantisce il possesso individuale dell'intelletto e ne scongiura la separazione e l'unicità; affermando invece che l'intelletto non è atto di nessun corpo, garantisce l'indipendenza di funzione all'intelletto e quindi la sua immortalità. In tal modo, Tommaso giungerebbe a dimostrare che l'essenza dell'anima è forma *sui generis*, perché è tanto forma sussistente, quanto forma del corpo. Ma Aristotele parla di due sole classi di sostanze: quelle spirituali, separate dalla materia, dunque semplici e immortali, e quelle corporee, composte di materia e forma, quindi dissociabili e corruttibili. La forma delle prime è un *hoc aliquid*, quella delle seconde è un *quo aliquid* e, secondo i principi di Aristotele, l'*hoc aliquid* non può essere anche un *quo aliquid*. In che senso Tommaso può fare appello ad una pretesa peculiarità ontologica dell'anima per introdurre un terzo tipo di sostanza di cui Aristotele non ha mai parlato?

Il rimprovero di fondo che emerge dalle critiche pomponazziane è lo stesso che veniva rivolto ad Averroè: il quesito sulla natura dell'anima e i problemi posti dai testi aristotelici ad esso relativi possono essere risolti in un senso o nell'altro; ma una composizione dei contraddittori non è possibile: o l'anima è, in tutte le sue parti, atto del corpo – e, allora, non ha una natura immortale; oppure l'intelletto non è qualcosa dell'anima – e allora è immortale e separato, ma l'atto intellettivo non appartiene in nessun modo al soggetto umano. Nessun tentativo di compromesso sfugge ad una contraddizione fondamentale: il rapporto che si viene a stabilire tra il corpo e un intelletto immortale (comunque si intenda la sua immortalità) comporterebbe che la stessa essenza compia la stessa azione in due modi diversi: comporterebbe, cioè, che non si tratti più di un'unica essenza, ma di due – e allora meglio Platone, che almeno è coerente con i suoi presupposti. Averroè dava per scontata un'attività intellettuale autonoma dalle immagini sensibili dell'Intelletto in sé, in quanto sostanza separata, ma doveva poi introdurre un suo pensare per immagini sensibili quando entra in relazione con gli uomini. Tommaso, invece,

ammette che il pensare per immagini caratterizza l'anima nella sua essenza, meno perfetta di quella delle sostanze separate, ma poi è costretto a riconoscere che quella stessa anima deve avere un altro modo di pensare in stato di separazione, quando cioè il corpo ormai corrotto non gli fornirà più le immagini sensibili da elaborare. Ebbene, per Pomponazzi

così diversi modi di essere – ora congiunta, ora separata – e così diversi modi di operare – ora per mezzo dell'immagine sensibile, ora senza – sembrano denotare una diversità di essenza. Infatti, se si elimina questo criterio [dell'«operari sequitur esse»], non resta nessuna regola per stabilire la differenza specifica tra le cose. [...] Lo sostiene anche Averroè, che anzi alla fine del libro *Del sonno e della veglia* dice che «se ci fossero uomini che non conoscono nel nostro stesso modo, essi non apparterrebbero al nostro stesso genere».[68]

Il tentativo di Tommaso di fondare aristotelicamente i dogmi cristiani è illegittimo e mette in crisi le premesse stesse del sistema aristotelico: per esempio, un'anima che viene all'essere, ma non cessa di esistere nel futuro, è in palese contraddizione col principio aristotelico della reciprocità della coppia ingenerato/incorruttibile e della coppia simmetrica generato/corruttibile. L'argomento è di particolare rilievo per Pomponazzi: secondo il proemio del *Trattato*, proprio in occasione del commento a quel passo del *De caelo* egli aveva formulato la sua definitiva convinzione che «in via Aristotelis» l'anima è mortale, prendendo le distanze dalla concezione immortalista di Tommaso, vera in sé (in quanto dottrina della fede), ma esegeticamente infondata (in quanto dottrina filosofica).

Che il passo aristotelico costituisse una difficoltà per l'immortalità dell'anima cristiana non era certo una scoperta di Pomponazzi. Tommaso stesso aveva dovuto esaminare l'obiezione nella *Somma teologica* e vi aveva replicato limitando l'applicazione del principio di reciprocità al solo caso della generazione naturale e negando che esso potesse estendersi all'anima umana, che comincia ad essere per creazione divina – risposta che Pomponazzi giudica arbitraria e contraddetta dal testo aristotelico. Su questo argomento aveva insistito quel settore della tradizione scolastica che, attorno alla metà del

---

[68] *Trattato*, p. 35.

Trecento, discuteva – in forme più o meno caute e con un'adesione personale più o meno chiara – la posizione di Alessandro di Afrodisia. Il tema ricorre costantemente in alcuni celebri maestri, che avevano dato corpo ad un vero e proprio dossier mortalista e 'alessandrista', di certo non ignorato dal Pomponazzi ma, io credo, utilizzato largamente nel *Trattato*:[69] nelle rispettive *Quaestiones de anima* Buridano, Oresme, Marsilio di Inghen (e poi lo stesso Pelacani, per non parlare di altri, la cui conoscenza da parte del Pomponazzi non sarei in grado di stabilire) avevano riservato il dovuto spazio al principio di convertibilità di generato e corruttibile, costantemente registrandolo tra i motivi *contra* l'immortalità dell'anima.[70]

In anni un po' più vicini a Pomponazzi, anche l'autorevole cardinale Bessarione nel suo *In calumniatorem Platonis* aveva messo in evidenza la *vis* di questo passo aristotelico, concludendone l'impossibilità di fondare l'immortalità su Aristotele.[71] Può darsi che da ciò sia stato colpito il Pomponazzi, che leggeva e citava (altrove e a un altro proposito) l'opera del cardinale; ma non saprei dire se l'attenzione del Bessarione abbia costituito per lui un elemento determinante nella presa di posizione sull'immortalità[72] o se essa si sia semplicemente affiancata all'influenza della tradizione scolastica di cui dicevo: poi-

---

[69] Sull'alessandrismo dei maestri parigini K. MICHALSKI, *L'influence d'Averroès et d'Alexandre d'Aphrodisias dans la psychologie du XIVe siècle* (1929) e *La lutte pour l'âme à Oxford et à Paris au XIVe siècle et sa répercussion à l'époque de la Renaissance* (1931), ora in O. PLUTA (a cura di), *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert* cit., pp. LI, LVII-LX.

[70] Cfr. i testi editi in appendice a O. PLUTA, *Kritiker der Unsterblichkeitsdoktrin im Mittelalter und Renaissance*, Amsterdam, Grüner, 1986, pp. 84-85 per Buridano, p. 91 per Oresme, p. 99 per Marsilio di Inghen. Per Pelacani, cfr. G. FEDERICI VESCOVINI, *Le Quaestiones de anima* cit., III, q. 3, p. 157, q. 5, pp. 164-165.

[71] BESSARIONE, *In calumniatorem Platonis*, III, 22, ed. in L. MOHLER, *Kardinal Bessarion als Theolog, Humanist, und Staatsman*, Paderborn, Schöningh, 1927 (ripr. anast. Scientia Verlag, Aaalen 1967), II, pp. 370-377. Lo scritto, steso e rivisto tra il 1458-69, fu stampato in versione latina nel 1469 e contribuì moltissimo alla conoscenza delle opere platoniche e dei commentatori antichi, influenzando soprattutto Ficino. Criticando con intenti apologetici la posizione delle *Comparationes philosophorum Platonis et Aristotelis* di Giorgio Trapezunzio (e, indirettamente, quella di Tommaso), Bessarione sottolineava l'inutilizzabilità della filosofia aristotelica per la fondazione della fede cristiana e la maggior affinità di questa con i princìpi platonici. Sul problema dell'intelletto, Bessarione riteneva filosoficamente inattaccabile l'esegesi averroista (*ibid.*, 27, p. 409).

[72] Così sembrano suggerire B. NARDI, *Studi* cit., pp. 23, 138, 197, 231, 270; ID., *Di una nuova edizione* cit., p. 158; P. ZAMBELLI, *«La metafora è conosciuta solo da chi fa la metafora»* cit., pp. 83-84.

ché Pomponazzi rimanda qui al solo Aristotele, mentre altrove ripeterà lo stesso argomento facendo riferimento ad Agostino,[73] l'individuazione della fonte (o delle fonti) resta puramente ipotetica. Certo è che il *Trattato* raccoglie pressoché tutti gli argomenti contro l'immortalità che sono presenti nelle *Quaestiones* citate – argomenti ormai topici, del resto, e in parte discussi già da Tommaso come obiezioni: l'impossibilità di ammettere una «moltitudine infinitamente infinita» di anime separate, visto che Aristotele nega l'infinito in atto; la difficoltà di concepire la condizione di queste anime separate (cosa fanno, dove stanno e come ci sono arrivate?);[74] l'ipotesi di una fondazione 'alternativa' della virtù. L'obiezione dell'infinità in atto di anime separate era ripetuta pure dal Bessarione, che a suo sostegno citava, per l'appunto, la critica di Tommaso d'Aquino alla teoria avicenniana.[75] Ma, in realtà, questo era un argomento di solida tradizione che tutti potevano leggere nella *Destructio destructionum* di Averroè:

---

[73] Cfr. F. GRAIFF, *Aspetti del pensiero di Pietro Pomponazzi* cit., p. 82, nota 49.

[74] Cfr. O. PLUTA, *Kritiker der Unsterblickheitsdoktrin* cit., p. 84 per Buridano («Sequeretur quod nunc essent infiniti intellectus humani [...] quia intellectus multiplicantur secundum multiplicationem hominum [...] et secundum Aristotelem ponentem mundum esse aeternum et semper fuisse generationes hominum infiniti homines processerunt [...] Item: Sequitur quod intellectus post mortem hominis esset otiosus tempore infinito [...] quia, sicut dicit Aristoteles, intellectus humanus nihil intelligit sine phantasmate, et tamen in morte corrumpuntur phantasmata et omnes virtutes sensitivae; ideo post mortem non potest intellectus intelligere. Ideo esset intellectus sine opere, quod est esse otiosum» [«Seguirebbe che ci sarebbero ora infiniti intelletti umani [...], perché gli intelletti sono moltiplicati secondo il numero degli uomini [...] e se il mondo è eterno come vuole Aristotele e se sempre ci sono state generazioni di uomini, sono vissuti infiniti uomini. [...] Ancora: Segue che l'intelletto dopo la morte dell'uomo sarebbe ozioso per un tempo infinito [...] perché, come dice Aristotele, l'intelletto umano non pensa senza immagine sensibile; ma con la morte si corrompono le immagini sensibili e tutte le potenze sensitive; perciò dopo la morte l'intelletto non può pensare. Quindi esso sarebbe senza attività, il che significa essere ozioso») e p. 91 per Oresme («Si ita esset, sequeretur, quod iam esset multitudo animarum infinita, quod est contra Aristotelem tertio Physicorum. [...] Et etiam non videtur, quod naturaliter posset assignari, ubi esset vel staret anima post mortem vel qualiter» [«Se fosse così, seguirebbe che ci sarebbe ormai una moltitudine infinita di anime, il che è contrario ad Aristotele nel III libro della *Fisica*. [...] E neppure si vede come si possa stabilire per via di ragione naturale dove l'anima, dopo la morte, si troverebbe o dove starebbe o come»]). Per Pelacani, che dipende da Buridano, cfr. G. FEDERICI VESCOVINI, *Le Quaestiones de anima* cit., pp. 58-59, 78, 163.

[75] BESSARIONE, *op. cit.*, III, 22, 7, p. 373: «Nam per infinitum tempus praeteritum infinitas fuisse animas certum est. Quae si non sunt, desiit quod inceperat, si autem sunt, sequitur, ut actu sint numero infinitae» [«Infatti è certo che nell'infinito tempo trascorso sono già esistite infinite anime. E se esse non ci sono più, vuol dire che ciò che aveva co-

Ciò che [al-Gazâlî] dice qui di Avicenna, che considererebbe possibile l'infinità numerica delle anime e che l'infinità è impossibile [solo] per quelle [anime] che avessero una collocazione spaziale, non è vero e nessun filosofo lo ha mai sostenuto. Questo emerge chiaramente dalla prova generale che abbiamo menzionato a nome [dei filosofi], e nulla può impugnarsi contro di loro partendo dall'affermazione dell'esistenza di un'infinità attuale delle anime. Perciò finisce per credere nella metempsicosi (*tanâsukh*) chi sostiene che le anime sono numerate secondo il numero dei singoli individui e che si conservano tali.[76]

Affrontare con i mezzi della ragione ambiti che ad essa non sono pertinenti non può che condurre all'invenzione di favole. Se l'anima separata conserva una tendenza a riunirsi al suo corpo, affinché questa naturale inclinazione si realizzi, «bisogna allora rispolverare l'opinione di Democrito, che sosteneva la resurrezione»:[77] errori filosofici, miti, conclude Pomponazzi, liquidando così l'ipotesi tomistica di una *habitudo* dell'anima separata verso il suo antico corpo, che era pensata appunto in funzione del dogma cristiano della resurrezione. Con questo 'rispolverare Democrito', versione irrispettosa ma filosofica di una nozione cristiana che deve restare programmaticamente fuori della discussione, Pomponazzi lancia una frecciata anche al collega Nifo, che nel commento alla *Fisica* aveva giudicato la resurrezione razionalmente non impossibile, pur riconoscendo che «nihil certi» se ne poteva trarre dai testi aristotelici.[78] Rispetto a questi tentativi, Pomponazzi condivide sicuramente il parere di Bessarione:

Ma se, come suo solito, il condannato [Trapezunzio] incalzato dalla ragione si rifugerà all'altare e di lì proclamerà che Aristotele ha sostenuto la resurrezione, nozione specifica della nostra fede, allora non sarà più il caso di discutere, ma soltanto di ridere.[79]

---

minciato ad esistere, ha cessato di esistere; se invece ci sono, ne consegue che sono in atto infinite di numero»].

76 AVERROÈ, *L'incoerenza dell'incoerenza dei filosofi*, 274-75 (trad. a cura di M. Campanini, Torino, U.T.E.T., 1997, p. 285; integrazioni del traduttore).

77 *Trattato*, p. 34.

78 A. NIPHI *Expositio super VIII libros de physico auditu* del 1506 (Venetiis, 1552, f. 182 C-F).

79 BESSARIONE, *op. cit.*, 8, pp. 375-377: «Sed si, ut solet, convictus ratione fugiet reus ad aram et inde resurrectionem fidei nostrae peculiarem Aristotelem opinatum clamabit, ridendum iam fuerit, non disputandum».

6. La posizione di Pomponazzi e i suoi rapporti con l'alessandrismo (capp. IX-XII)

Pomponazzi ha sin qui dimostrato l'insostenibilità filosofica della posizioni di Averroè, Platone e Tommaso; ma annullando il valore dimostrativo degli argomenti proposti a sostegno dell'immortalità dell'anima da ciascuno di questi autori, ha già tracciato anche un'indiretta *substentatio* della tesi mortalista, costruendo un orizzonte di aspettative, una disposizione favorevole a coglierne la fondamentale coerenza ai principi della ragione, alla dottrina di Aristotele e ai dati dell'esperienza.[80]

Il primo approccio all'interpretazione è cauto e quasi disimpegnato: a fronte dell'inattendibilità teorica e dell'inadeguatezza esegetica delle posizioni sin lì esaminate, il quinto «modus» di intendere la duplicità dell'anima sembra porsi come il più probabile e l'unico possibile. Ma la tiepida presentazione iniziale è subito smentita dall'abbandono del discorso impersonale e dall'assunzione della forma personale («noi concediamo, noi dissentiamo, noi affermiamo»); l'esposizione diventa una vera e propria dimostrazione, per la quale Pomponazzi pone e discute una serie di premesse, e l'andamento pacato dell'argomentazione si spezza talvolta per l'emergere di toni più polemici e vibrati, che lasciano trapelare con tutta evidenza l'adesione alla «quinta opinio» come «nostra opinio».[81]

La dimostrazione della mortalità essenziale dell'anima e del suo corollario di una immortalità *secundum quid* si muove a partire dalla considerazione del suo luogo nell'ordinata scansione della catena dell'essere. Il recupero della prospettiva ontologica e cosmologica in questo capitolo fondamentale induce a riconsiderare l'importanza degli accenni all'uomo 'orizzonte dei due mondi', che nelle pagine iniziali del *Trattato* sembravano solo voler fornire una patina di modernità umanistica alla secolare e un po' appannata disputa aristotelica sull'anima. Invece, quella collocazione era per Pomponazzi essenzia-

---

[80] Cfr. Aristotele, *Etica Eudemia*, I, 3, 1215 a 7-9: «Infatti le confutazioni degli argomenti degli avversari sono le dimostrazioni degli argomenti ad essi contrari» (trad. A. Plebe, in *Opere* cit., 8, p. 93).

[81] Secondo E. Gilson, *Autour de Pomponazzi* cit., p. 188, Pomponazzi presenta la mortalità come posizione di Aristotele, senza esprimere la sua adesione.

le, rappresentando la premessa fondante per una comprensione filosofica (non teologica, né poetica) della realtà naturale e per una lettura non arbitraria del testo aristotelico. L'implicito presupposto metodologico dell'indagine è quello indicato da Aristotele in apertura al *De anima*:

> Conoscere l'essenza sembra non sia solo utile a cogliere le cause delle proprietà delle sostanze [...] ma, a loro volta, le proprietà concorrono grandemente a conoscere l'essenza: in realtà, quando possiamo render conto, in accordo con l'esperienza, delle proprietà, di tutte o della maggior parte, potremo parlare anche della sostanza nella maniera più esatta.[82]

Un'applicazione corretta e rigorosa di questa indicazione impone dunque di esaminare prima il modo di operare dell'anima umana, tenendo presente l'irrinunciabile dottrina aristotelica della composizione ilemorfica delle sostanze sensibili; poi di confrontarlo con il modo di operare di tutte le altre anime, a cui si applica indistintamente la definizione comune di 'perfezione prima di un corpo': solo a quel punto è possibile pronunciarsi sul suo modo di essere. Poiché 'essere' e 'operare' rimandano l'uno all'altro, ai tre livelli di attività gnoseologica individuabili nel cosmo corrispondono tre livelli di separatezza ontologica. Tra le Intelligenze, che nei loro atti intellettivi non hanno alcun rapporto con la corporeità e contemplano l'universale in sé, e le facoltà sensitive, che operano nella materia e grazie ad essa (ne dipendono *subiective* e *obiective*) e conoscono solo singolarmente, l'intelletto umano si caratterizza come forma intermedia: non opera attraverso un organo ma, per iniziare ad operare, richiede la presenza di un'immagine sensibile e contempla l'universale nel singolare – livello intermedio, appunto, perché «non è totalmente astratto dalla materia né vi è totalmente immerso».[83] La disgiuntiva aristotelica, tante volte usata in funzione critica, contiene positivamente questa indicazione:

> È a queste tre modalità di conoscere che alludeva Aristotele nel I libro *Dell'anima*, quando disse: «Se il pensare è immaginazione o non avviene senza immaginazione...»: infatti con 'immaginazione' intendeva il senso, che ha bisogno del corpo sotto entrambi gli aspetti, cioè come soggetto e

---

[82] ARISTOTELE, *Dell'anima*, I, 1, 402 b 18-22 (trad. cit., p. 101).

[83] *Trattato*, p. 44.

come oggetto; con 'non essere immaginazione, ma non avvenire senza di essa' intende l'intelletto umano – perciò esso ha bisogno del corpo come oggetto e non come soggetto; infine 'ciò che non è immaginazione e si svolge assolutamente senza immaginazione' è l'intelletto in senso stretto ed esso è proprio degli esseri divini. E in nessun luogo Aristotele ha teorizzato altre modalità di conoscenza.[84]

Questa gerarchia di attività gnoseologiche consente allora di stabilire una corrispondente gerarchia ontologica, una successione ordinata del modo in cui ciascun soggetto conoscente è 'anima' nel senso definito da Aristotele: l'Intelligenza è anima, cioè atto di un corpo fisico organico, solo in quanto motore di una sfera celeste, con la quale però non entra in relazione nella sua attività conoscitiva; l'anima sensitiva è anima nel senso più pieno ed assoluto, perché la sua attività conoscitiva si sviluppa attraverso un organo e necessita di un oggetto corporeo che la ponga in attività; l'anima umana è anima in un senso intermedio, nel senso cioè di esprimere un'attività che non si svolge in un organo ed è quindi, sotto questo profilo, immateriale e universale, ma che è ancora legata, per esserci, alla necessità di un'immagine sensibile – richiede cioè 'qualcosa del corpo' come motore ed impulso.

Questa scansione di livelli è una rilettura dell'analogo ordine delle forme, accennato a più riprese da Tommaso – per esempio nella *Somma teologica*:

Bisogna distinguere tre gradi dell'attività conoscitiva. In un primo grado l'attività conoscitiva è l'atto di un organo corporale, ed è il senso. E perciò l'oggetto di qualsiasi potenza sensitiva è la forma in quanto esiste nella materia corporale. E poiché tale materia è il principio di individuazione, ne segue che ogni potenza dell'anima sensitiva è conoscitiva soltanto di realtà particolari. Il secondo grado è costituito da quell'attività conoscitiva, la quale non è l'atto di un organo corporeo, né è in alcun modo congiunta alla materia corporale, ed è l'intelletto angelico. Perciò l'oggetto di questa facoltà conoscitiva è la forma sussistente senza materia: benché infatti gli angeli conoscano le realtà materiali, tuttavia le intuiscono in esseri immateriali, cioè o in se stessi o in Dio. Il terzo è un grado intermedio ed è l'intelletto umano. Esso infatti non è l'atto di alcun organo; però è una potenza dell'anima, che è forma del corpo. [...] E perciò il suo oggetto proprio è la forma in quanto esiste individualmente nella materia corporea, ma non in quanto è in questa

---

[84] *Ivi*, p. 59.

o quella materia. Ora conoscere ciò che esiste nella materia individuale, ma non in quanto è in tale materia, significa astrarre la forma dalla materia individuale rappresentata dai fantasmi. Quindi bisogna affermare che il nostro intelletto conosce le cose materiali per mezzo dell'astrazione dai fantasmi, e attraverso le realtà materiali così conosciute perviene ad una certa conoscenza delle realtà immateriali.[85]

Ma la funzione di medio tra due classi di forme si traduceva per Tommaso nell'ipotesi dell'anima come terza classe e concludeva nell'ammissione di una duplicità di operazione e di essenza:

Si deve però notare che l'anima separata dal corpo, come esiste in un altro modo, così intende in un modo diverso: poiché ogni cosa agisce secondo il suo modo di essere. Ora, l'esistenza dell'anima umana mentre è unita al corpo, sebbene sia autonoma e indipendente dal corpo, tuttavia ha nel corpo il suo substrato, o soggetto recettivo. Da ciò deriva che la sua operazione propria, ossia l'intellezione, sebbene non dipenda dal corpo così da essere esercitata mediante un organo corporeo, tuttavia ha nel corpo il proprio oggetto, che è il fantasma. [...] L'essere, invece, dell'anima separata appartiene esclusivamente ad essa, senza il corpo. Quindi, anche la sua operazione, che è l'intendere, non può esercitarsi rispetto ad oggetti che si trovino in organi corporei, cioè rispetto ai fantasmi: ma intende per se stessa, cioè alla maniera delle sostanze che nel loro essere sono del tutto separate dai corpi [...] E questo avviene non senza ragione. Infatti l'anima umana, essendo al confine tra le sostanze corporee e quella incorporee, «e posta come all'orizzonte dell'eternità e del tempo», allontanandosi dall'elemento più basso, si avvicina a quello più alto.[86]

Questa appare a Pomponazzi una lettura arbitraria dell'ordine cosmologico, un'indebita intrusione di presupposti teologici nel piano della ragione naturale o, peggio ancora, una 'farneticazione in palese contrasto con i princìpi della filosofia'. A Tommaso si proponeva una scelta: collocare l'anima-orizzonte al di qua o al di là, farne la più alta delle forme materiali o la più bassa di quelle immateriali – decidere, insomma, tra ilemorfismo aristotelico e autosussistenza platoni-

---

[85] TOMMASO, *Somma teologica*, I, q. 85, art. 1 (trad. M. Maresca, in TOMMASO D'AQUINO, *Il problema della conoscenza*, Milano, Mondadori, 1935, pp. 64-64).

[86] TOMMASO, *Somma contro i Gentili*, II, 81, n. 1625 (trad. a cura di T. S. Centi, Torino, U.T.E.T., 1975, pp. 477-478).

co-cristiana; ancora una volta, la soluzione di Tommaso è un compromesso tra l'impostazione aristotelica, a cui non ha voluto rinunciare per descrivere la modalità di essere e di operare dell'anima in questa vita, e le indicazioni della fede su una vita ultraterrena dell'anima, per giustificare le quali ha dovuto far ricorso a soluzioni 'platoniche' contraddittorie con i presupposti filosofici a cui diceva di attenersi.

Probabilmente, la critica di Pomponazzi è rivolta anche ad un'altra, analoga lettura dell'ordine ontologico; lo stesso Caetano aveva cercato la prova dell'immortalità dell'anima nell'esigenza metafisica di una forma in parte materiale, in parte immateriale, recuperando la posizione di Tommaso:

> Tra le forme materiali (che sono tratte dalla potenza della materia e per questo dipendono dalla materia, come loro causa, secondo l'essere) e le forme del tutto separate dalla materia (che sussistono in se stesse, senza che il loro essere entri in nessuna relazione con la materia, e che chiamiamo angeli), si interpone come medio conforme a ragione una forma indipendente dalla materia secondo l'essere e tuttavia in relazione secondo l'essere con la materia (la quale, in quanto indipendente, non è tratta dalla potenza della materia e, in quanto comunicante, è nella materia e la fa partecipe del suo essere). Riconosciamo che questa forma è l'anima intellettiva. Soltanto così si riesce a garantire tanto il fatto che essa sia per essenza immateriale e intellettuale (e quindi dotata di un'operazione propria) e immortale, quanto il fatto che essa sia per essenza la forma specifica dell'uomo, numerata secondo il numero degli individui.[87]

Attraverso la nozione di medio Caetano tentava di accordare il dato sperimentale, e perciò indiscutibile, di un pensare sempre fondato sull'immagine con la nozione di 'operazione propria' (e quindi di separabilità) dell'anima, ormai indimostrabile dal punto di vista aristotelico:

---

[87] T. DE VIO, *Commentaria* cit., III, 122, p. 74: «Inter *formas materiales* (quae scilicet educuntur de potentia materiae, ac per hoc dependent secundum esse a materia utpote earum causa) et *formas separatas omnino a materia* (quae in seipsis subsistunt, sine omni communicatione sui esse in materia, quas *angelos* dicimus) rationabile medium ponitur *forma secundum esse independens a materia et tamen communicans secundum esse in materia* (quae ex *independentia* habet quod non est educta de potentia materiae, et ex *communicabilitate* quod in materia sit et quod materia participet esse illius). Talem autem formam fatemur esse animam intellectivam. Ita quod sic solum salvatur et quod est vere immaterialis et intellectualis (ac per hoc habens opus proprium) et immortalis, et quod est vere forma specifica hominis numerata ad numerationem hominum» (corsivi degli editori).

Molti sono fuorviati perché intendono le proposizioni ipotetiche [cfr. *Dell'anima*, I, 1, 403 a 2-11] come riguardanti quell'atto intellettivo dell'anima che noi sperimentiamo in noi stessi: invece esse devono essere intese in riferimento all'atto intellettivo della nostra anima in senso assoluto, non in relazione a questo stato [di unione col corpo in vita] o a quell'altro [di separazione dal corpo dopo la morte]. [...] Secondo tutte le posizioni che sostengono l'immortalità dell'anima, ad essa deriva dalla sua propria struttura un duplice modo di pensare, cioè sia insieme all'immagine sensibile sia senza di essa; [...] e questo si accorda con ciò che si dice dell'anima intellettiva, cioè che è il vincolo dell'ordine intellettuale e di quello sensibile e che si trova all'orizzonte dell'eternità. [...] Il ricorso all'immaginazione da parte dell'intelletto, che è in grado di pensare senza organo corporeo, gli compete per accidente. [...] L'atto intellettivo dell'anima umana avviene insieme all'immaginazione non necessariamente e per sé, ma a causa del modo di essere dell'anima, cioè del suo essere nel corpo. [...] Riconosciamo che l'uomo è composto di una natura sensibile e realmente intellettiva e che perciò ha un intelletto che nella natura è stato posto capace di divenire tutte le cose, perché non è atto di nessun corpo. Perciò niente impedisce che esso si separi dal corpo, che sia immortale e che continui a vivere nel futuro. Questi argomenti sono prevalenti rispetto all'argomento negativo di Aristotele – ossia il non avere rintracciato un'operazione dell'anima senza l'ausilio dell'immaginazione: il che, come è evidente da ciò che si è detto, è vero solo per accidente (e perciò non c'è da stupirsi se quell'uomo così sapiente qui si è sbagliato).[88]

Ma Pomponazzi non poteva sottoscrivere neppure questa prova

---

[88] *Ivi*, I, 53, p. 47: «Sed hoc multos fallit quia intelligunt conditionales de intelligere animae nostrae quod in nobis experimur: intelligendae namque sunt de intelligere animae nostrae absolute, non pro hoc vel pro illo statu»; 71, pp. 56-57: «Oritur enim ex suo proprio constitutivo duplex modus intelligendi secundum omnem opinionem supponentem immortalitatem eius, scilicet intelligere cum phantasmate et sine phantasmate [...] Consonatque hoc his, quae de anima intellectiva dicuntur, quod scilicet est vinculum intellectualis et sensibilis ordinis et quod est in horizonte aeternitatis»; III, 109, p. 67: «Obligatio autem ad fantasiam intellectus intelligentis absque corporeo organo inest tali intellectui per accidens»; 111, p. 68: «intelligere animae nostrae [...] nec necessario et per se sed propter modum essendi animae, scilicet in corpore, est cum fantasia»; 120, p. 73: «Hominem compositum ex natura sensitiva et vere intellectiva fateamur; ac per hoc intellectum habentem, qui in rerum natura positus est omnia fieri, propter hoc quod nullius corporis est actus. Propter quod nihil prohibet ipsum separari a corpore, immortalem esse et perpetuum. Plus enim hae rationes valent quam negativa Aristotelis: quia scilicet non invenit in eo opus sine fantasia – quod constat ex dictis non verificari nisi per accidens. Et propterea non est mirum etiam tam sapientem virum in hoc falli».

dell'immortalità, che Caetano proponeva come conforme non più ad Aristotele, ma alla sola ragione filosofica: come quella tomista, anch'essa ipotizzava un terzo genere di forme ed incorreva nella contraddizione di una medietà ontologica intesa come duplicità di operazione e, quindi, di essenza.

Conforme a ragione, all'esperienza e ad Aristotele è invece la considerazione dell'anima come la più alta e la più nobile nell'ambito delle forme materiali, dotata però di un unico *modus essendi* e di un unico *modus operandi*, che la caratterizza per sempre come forma di un corpo, grazie ad esso numericamente individuata, venuta all'essere in virtù di un processo naturale e senza interventi straordinari, destinata a scomparire col corpo di cui è forma. In un cosmo articolato secondo il criterio dell'ordinata progressione – che non consente vuoti, ma tutto dispone armoniosamente per passaggi successivi – l'uomo occupa il luogo che gli è stato assegnato ed esplica le funzioni che quella collocazione prevede: essa gli garantisce, per un verso, la preminenza tra le sostanze materiali; ma ad essa rimane, per altro verso, inesorabilmente legato. La dignità dell'uomo non potrebbe tradursi in una sfida alla disposizione naturale delle cose o in una rottura della scansione dell'essere; l'anima non può essere né un'essenza *davvero* doppia, come nella formulazione tomista, né un'essenza *davvero* autodeterminantesi, come sembravano suggerire i platonici: in entrambi i casi, l'ordine del mondo sarebbe sconvolto e l'uomo andrebbe incontro ad un vero e proprio suicidio ontologico, perché «così l'uomo cesserebbe di essere uomo».[89] Pomponazzi non è disposto neppure ad una lettura in chiave gnoseologica della concezione del 'grande miracolo':

> E in nessun luogo Aristotele ha teorizzato altre modalità di conoscenza, né questo sarebbe consono alla ragione: infatti dire che l'intelletto ha due modi di conoscere, cioè uno del tutto senza immagine sensibile e l'altro in unione con l'immagine sensibile – come pretendono i sostenitori dell'immortalità per essenza dell'intelletto umano – significa trasformare la natura umana in natura divina; e ciò non è molto diverso dalle favole raccontate da Ovidio nelle *Metamorfosi*.[90]

---

[89] *Trattato*, p. 84.

[90] *Ivi*, p. 59.

La dignità dell'uomo risiede invece nell'eccellenza della sua forma, corrispondente ad un corpo particolarmente complesso e strutturato, che gli consente di compiere il salto qualitativo del pensare per concetti universali; ma tale capacità si svolge nei limiti di una definita struttura ontologica e ne resta condizionata. Perciò il pensiero umano si configura come imperfetta partecipazione ad una funzione che altre forme, ontologicamente superiori, svolgono con la massima perfezione: traccia e ombra di intelletto, non vero intelletto. E se è giusto caratterizzare le modalità di operare e i limiti di ciascun grado conoscitivo mediante l'attribuzione di un nome che lo individui rispetto agli altri, allora – tra il senso, funzione tutta immersa nella materia e limitata alla rappresentazione dell'individuale, e l'Intelletto, assoluta astrazione dalla materia e intuizione immediata dell'universale in sé – c'è la *ragione* umana: capacità parzialmente ma non del tutto svincolata dalle condizioni materiali, che attinge l'universale, ma non in sé, bensì nel singolare, mai direttamente, ma sempre attraverso mediazioni e passaggi, mai dispiegatamente e completamente, ma sempre oscuramente e incompiutamente. L'operazione dell'anima, o ragione, umana dimostra che essa è una forma materiale, che ha l'essere solo nel corpo di cui è forma, ma che, tuttavia, 'odora di immaterialità': il pensiero le garantisce, insomma, una partecipazione all'immortalità – «simpliciter mortalis, immortalis secundum quid».

Quale ampiezza di significato riveste per Pomponazzi l'espressione 'secundum quid'? È una banale esigenza di simmetria retorica per rendere ben visibile il rovesciamento della formula tomistica, un mero espediente che attenua l'impatto dell'affermazione dell'assoluta mortalità o, addirittura, una concessione maliziosa e beffarda, priva di contenuto reale («immortale per modo di dire»)?[91] Oppure Pomponazzi vuol dare espressione all'«ansia di immortalità», all'«aspirazione all'eterno», allo «slancio oltre il limite»,[92] che caratterizzereb-

---

[91] G. Di Napoli, *L'immortalità dell'anima* cit., p. 255. Cfr. A. Poppi, *Introduzione all'aristotelismo padovano*, Padova, Antenore, 1970, p. 36 (ironico il 'profumo d'immortalità'); Id., *Saggi sul pensiero inedito* cit., pp. 65, 91 (un'esile formula e un'incoerenza logica).

[92] E. Garin, *Pietro Pomponazzi* cit., pp. 38, 40, 45. Cfr. P. O. Kristeller, *Aristotelismo e sincretismo* cit., p. 13 (Pomponazzi «cerca di mantenere [...] un qualche residuo dell'immortalità che doveva soddisfare a quei bisogni e argomenti metafisici che stavano alla base della dottrina più ambiziosa difesa da Platone e dai suoi seguaci pagani e cristiani»).

bero l'uomo nei termini di un'irrequieta insoddisfazione – sorprendentemente vicini a quell'«inseguire un'Italia sempre fuggitiva» che per Ficino era indizio sicurissimo della destinazione ultraterrena dell'anima? Io credo che il 'secundum quid' non possa essere ridotto ad una semplice formula retorica o polemica né, tantomeno, ad una metafora, peraltro assai povera, della condizione umana; la sostenibilità filosofica della tesi mortalista si gioca proprio sul 'secundum quid' e sul riconoscimento di un 'certo aspetto' di immortalità, relativa e accidentale, ma reale. L'immortalità 'secundum quid', proposta da Pomponazzi, rimanda ad una partecipazione dell'anima umana alla perfetta astrazione delle Intelligenze dal corpo: in quanto somma tra le forme materiali, l'anima (di per sé forma materiale e mortale) esprime un'attività parzialmente autonoma dal corpo; è pertanto immateriale almeno 'secundum quid', cioè relativamente a questa capacità e per tutto il tempo in cui è in grado di esplicare la funzione intellettiva che la assimila alle forme immateriali – insomma, transitoriamente immortale.[93] Se l'anima umana non avesse la possibilità di separarsi 'per un certo aspetto' dalla materialità, la conoscenza umana non sarebbe pensiero, ma sensazione, e come quella resterebbe confinata nei limiti del singolare sensibile. Il 'secundum quid' garantisce l'effettiva medietà dell'anima umana nella gerarchia delle forme conoscenti, perché spiega in qual senso essa, forma per essenza materiale, sia davvero diversa e superiore alle forme della sua classe e si approssimi alla perfezione delle forme dell'altra classe, quelle immateriali, partecipando 'in un certo modo' della loro immortalità essenziale. D'altra parte, il 'secundum quid' svolge anche la funzione di stabilire i limiti in cui la medietà dell'uomo rimanda ad una sua eccellenza nella scala della natura: l'anima è immortale solo 'secundum quid' perché la sua attività intellettiva è solo parzialmente autonoma e quindi solo in parte separabile dal suo corpo. Il rapporto con l'immagine sensibile «ut obiecto» impedisce di considerare il pensiero come un'operazione 'propria' dell'anima e prova la sua essenziale inseparabilità dal corpo, cioè la mortalità per natura e la sua indiscuti-

---

[93] Cfr. invece M. PINE, *Pietro Pomponazzi* cit., pp. 93-94: «Its immortality, qualified and relative, is to be metaphorically understood. [...] It means only that while the organic functions operate the soul is able, through the power of mind, to perceive something of the eternal structure of the universe».

bile appartenenza all'ambito delle forme materiali. Considerata in sé, senza il suo corpo, l'anima umana non potrebbe operare e neppure esisterebbe; grazie al suo rapporto col corpo, essa, forma eccellente tra le forme materiali, è in grado di svolgere un'attività complessa e articolata che la gratifica di una relativa e transitoria – ma concreta – immortalità. Inversamente, l'intelletto come tale, «per se», è una funzione immateriale e sarebbe «per se» incorruttibile, cioè immortale, se per operare nell'uomo non avesse bisogno dei sensi; diventa quindi mortale *per accidens* nell'uomo, perché è connesso ad una funzione mortale, senza la quale non opera: perciò, distrutto il corpo, esso non esiste più. L'immaterialità dell'intelletto umano è dunque una sorta di immaterialità 'di diritto', «secundum quid», ma non un'immaterialità «simpliciter», cioè essenziale, perché di fatto l'intelletto umano esiste in un corpo, di cui è atto, e da esso dipende, almeno indirettamente, per operare.

L'antitesi «simpliciter mortalis/immortalis secundum quid» è una formula brillante ed efficace con cui Pomponazzi spiega la natura ancipite dell'uomo e la prevalenza dell'una componente rispetto all'altra. Ma, dal punto di vista concettuale, la soluzione era già stata condotta ad un avanzato stadio di elaborazione da Giovanni Duns Scoto. Nel commento al IV libro delle *Sentenze* Scoto esaminava le argomentazioni tomistiche a favore dell'immortalità dell'anima, giudicandole «rationes probabiles, non tamen demonstrativae, imo nec necessariae».[94] A proposito del luogo aristotelico che afferma l'incorruttibilità dell'intelletto («Riguardo all'intelletto e alla facoltà speculativa la cosa non è ancora chiara: sembra però che sia un genere d'anima diverso e che esso solo possa essere separato, come l'eterno dal corruttibile»),[95] Scoto precisava l'accezione del termine incorruttibile in quel contesto:

> Aristotele intende quella separazione esclusivamente in senso ristretto, cioè che l'intelletto non si serve del corpo per operare e che perciò è incorruttibile nella sua operazione, cioè esente dalla corruzione a cui va soggetta la facoltà organica a causa della corruzione dell'organo (del resto, Aristotele ritiene che la facoltà organica sia corruttibile solo in questo modo [...]; per-

---

[94] DUNS SCOTO, *In IV librum Sententiarum*, d. 43, q. 2, 6, in *Opera*, 10, Lugduni, L. Durand, 1639 (ripr. anast. Hildesheim, Olms, 1968), p. 28.

[95] ARISTOTELE, *Dell'anima*, II, 2, 413 b 25-27 (trad. cit., p. 132).

ciò anche la capacità visiva non è indebolita o corrotta relativamente alla sua operazione, ma soltanto relativamente all'organo). Ma da tale incorruttibilità dell'intelletto – ossia, dal fatto che la sua attività non può essere corrotta a causa della corruzione dell'organo, poiché esso non ha organo – non consegue che esso sia incorruttibile in senso assoluto nell'operare: in questo caso, infatti, lo sarebbe anche nell'essenza [...]. Invece ne segue solamente che esso non è corruttibile nella sua operazione alla stessa maniera in cui lo è una potenza organica. Un sensibile troppo intenso distrugge il senso per accidente: infatti distrugge l'organo, perché altera quella proporzione armonica in cui consiste il buono stato dell'organo. Invece, non accade la stessa cosa nel caso dell'intelletto, perché esso, non avendo organo, non è corrotto da un oggetto molto intelligibile. Ma da ciò non consegue che esso sia incorruttibile, a meno che non si dimostri che nell'essere l'intelletto non dipende dal tutto che è corruttibile.[96]

Scoto rintracciava dunque nel testo del *De anima* tre accezioni distinte del termine incorruttibile, che indicavano livelli diversi di separatezza dalla materia, e si orientava ad una lettura prevalentemente mortalista delle intenzioni aristoteliche, pur sottolineandone anche la complessiva ambiguità.[97] A più riprese Pomponazzi aveva rifiutato l'interpretazione di Scoto, perché era convinto che l'esegesi immortalista di Averroè corrispondesse esattamente alla posizione aristotelica. Ma nel 1516, scosso questo pregiudizio, non restava altro che raccogliere in un discorso unitario gli spunti e i suggerimenti diversi che provenivano da una tradizione di critica antitomista ormai consolidata e diffusa (il Caetano, Biagio da Parma, i maestri parigini, Scoto,

---

[96] DUNS SCOTO, *op. cit.*, 17-18, p. 29: «Aristoteles non intelligit illam separationem nisi praecise in hoc, scilicet quod intellectus non utitur corpore in operando et per hoc est incorruptibilis in operando, loquendo de illa corruptione qua virtus organica corrumpitur propter corruptionem organi. Et illa sola corruptio competit potentiae organicae secundum Philosophum [...]; ergo ipsa potentia visiva non est debilitata vel corrupta quantum ad operationem, sed quantum ad organum tantum. Nec tamen ex illa incorruptione intellectus, quia scilicet non habet organum per cuius corruptionem possit corrumpi in operando, sequitur quod sit simpliciter incorruptibilis in operando, quia tunc sequeretur quod in essendo, sicut tunc argutum est. Sed tantum sequitur quod non est corruptibilis in operando illo modo, quo potentia organica. [...] Excellens sensibile corrumpit sensum per accidens, quia corrumpit organum, quia solvit illam media proportionem in qua consistit bona dispositio organi. Et per oppositum intellectus, quia non habet organum, non corrumpitur ab excellenti obiecto; sed ex hoc non sequitur quod sit incorruptibilis, nisi probetur quod non dependeat in essendo a toto quod est corruptibile».

[97] *Ivi*, 6, p. 28.

forse il Bessarione[98]). Per Pomponazzi, il discorso aristotelico non presenta ambiguità né contraddizioni, ma concerne semplicemente livelli ontologici diversi: da una parte, le Intelligenze separate, assolutamente incorruttibili «in operando» perché indipendenti dalla materia «in essendo»; dall'altra, le forme materiali e il loro diverso grado di immaterialità. Mentre le potenze organiche sono immateriali quanto all'operazione (di per sé incorruttibile) ma si corrompono per accidente quando lo strumento corporeo di cui si servono si corrompe, l'intelletto invece ha un'attività di per sé incorruttibile che, svolgendosi senza organo, non incorre neppure nell'incorruttibilità accidentale. Tuttavia, l'incorruttibilità gli compete solo relativamente alla funzione in sé, cioè «secundum quid». L'incorruttibilità «simpliciter», cioè «in essendo», gli apparterrebbe solo se fosse possibile dimostrare la sua totale indipendenza dal corpo; ma essa è negata dalla realtà sperimentabile di un pensiero che si svolge sempre in riferi-

---

98 Anche BESSARIONE, *In Calumniatorem Platonis* cit., III, 22, 9, p. 377 utilizzava questa argomentazione di Scoto contro l'affermazione di Trapezunzio (e, indirettamente, di Tommaso) che la separabilità dell'anima è provata dall'indipendenza dall'organo: «Incorruptibilem esse intellectum trifariam accipi potest: Aut enim ita, ne a toto dependeat naturali et corruptibili; aut ut incorruptibilis sit in sua operatione, quamvis corruptibilis in esse, quomodo potentiam videndi quamquam corruptibilem in essendo utpote dependentem a toto corruptibili dicimus, tamen non in sua operatione corruptibilis est nisi per accidens, videlicet ratione instrumenti [...]; aut tertio modo, ut ratione tum instrumenti tum operationis incorruptibilis sit, quomodo intellectus, ut qui non utatur corporeo instrumento, incorruptibilis est ratione instrumenti per accidens et ratione operationis per se. Verum nisi probetur non dependere a toto corruptibili, quod nusquam probatum ab Aristotele est, non sequitur incorruptibilem esse suo esse. Ergo si intellectus non habet instrumentum corporeum, non corrumpitur per instrumenti ipsius laesionem, et ob eam rem non corrumpitur ab amplificatione rei intelligibilis. Sed non sequitur, ut simpliciter incorruptibilis sit, cum dependeat in esse a toto, cuius est actus primus»[«In tre sensi si può intendere che l'intelletto è incorruttibile: o nel senso che non dipenda dal tutto naturale e corruttibile; oppure nel senso che sia incorruttibile nella sua operazione, ma corruttibile nell'essenza, come la capacità visiva che, per quanto sia definita corruttibile nell'essenza perché dipende dal tutto corruttibile, tuttavia è corruttibile nella sua operazione solo per accidente, cioè in ragione dello strumento <di cui si serve> [...]; oppure nel terzo senso che sia incorruttibile sia in ragione dello strumento sia in ragione dell'operazione – come l'intelletto che, non usando uno strumento corporeo, è incorruttibile per accidente in ragione dello strumento e per essenza in ragione dell'operazione. Ma se non si dimostra che l'intelletto non dipende dal tutto corruttibile – dimostrazione che Aristotele non ha mai dato – non consegue che esso sia incorruttibile nel suo essere. Dunque, se l'intelletto non si serve di uno strumento corporeo, non si corrompe a causa della lesione dell'organo e perciò non è distrutto da un oggetto molto intelligibile. Ma non consegue che sia per natura incorruttibile, perché nel suo essere dipende dal tutto, di cui è atto primo»].

mento ad una rappresentazione sensibile: dunque l'intelletto è mortale per essenza come il tutto di cui è atto, anche se partecipa dell'immortalità quando svolge l'operazione, di per sé incorruttibile, del pensiero.

È chiaro che per Pomponazzi, alla fine, l'anima è mortale; ma se il riconoscimento di un'immortalità relativa fosse solo metaforico e privo di contenuto reale, la «quinta opinio» non risponderebbe a nessuno dei problemi posti dalla realtà dei processi gnoseologici, non esaurirebbe nessuna delle condizioni formulate dal testo aristotelico e non resisterebbe a nessuna delle obiezioni avanzate dai sostenitori dell'immortalità: se l'anima è forma materiale, come è possibile che pensi le altre forme materiali («recipiens debet esse denudatus a natura rei receptae»)? come può, soprattutto, elevarsi al di sopra della materia e pensare le forme immateriali? come può pensare in modo universale, senza le condizioni spazio-temporali e senza la quantità? Se è materiale, si serve di un organo ed è sensazione; se non si serve di un organo, ha un'operazione propria e allora è separabile, immateriale e immortale.

Attribuendo un significato concreto, ancorché limitatissimo, alla capacità dell'intelletto di svincolarsi parzialmente dalle condizioni di materialità essenziale, la tesi della mortalità dell'anima si presenta con una sua tenuta filosofica ed esegetica. Non è vero che l'intelletto deve essere assolutamente immateriale per ricevere le forme materiali: la condizione di assoluta alterità del recipiente rispetto all'oggetto ricevuto si pone nel caso di una ricezione materiale; ma, nel caso di una ricezione spirituale, ciò non è necessario:[99] la funzione intellettiva, pur essendo funzione di una forma materiale, ha una relativa immaterialità che è sufficiente a garantire la ricezione della forma materiale, senza ostacolarla. È vero che una forma materiale e corruttibile non può pensare forme immateriali ed eterne; ma, appunto, l'intelletto umano non pensa direttamente le sostanze separate e Dio, bensì arriva a conoscere le essenze astratte in modo del tutto indiretto, me-

---

[99] *Trattato*, pp. 62-63. Anche nel caso della sensazione, che non è ricezione di materia, è sufficiente che l'organo sia privo delle qualità di cui è percettivo: nell'occhio, per es., non deve essere già presente un colore, che ostacolerebbe la ricezione del colore esterno; ma non è necessario che esso sia privo delle qualità prime, per es. il caldo, perché altrimenti non esisterebbe.

diato, confuso e oscuro: e se lo sguardo che l'uomo riesce a gettare sulla perfezione dei primi principi è lo stesso che il pipistrello volge alla luce del sole,[100] ciò, anziché smentire, conferma l'essenziale inseparabilità dell'intelletto umano. È vero che l'intelletto pensa per concetti; ma non pensa l'universale nello stesso modo delle Intelligenze, cioè intuitivamente e immediatamente, astraendo assolutamente dalla materia; il modo imperfetto in cui il pensiero umano elabora i contenuti universali – mediante passaggi graduali e sempre in riferimento ad un'immagine sensibile – dimostra che esso è diverso dalla sensazione e diverso dal vero intelletto, non completamente materiale né pienamente immateriale, separabile per la sua indipendenza dall'organo, ma inseparabile per la sua dipendenza dall'immagine. Ma poiché l'equilibrio di due caratteristiche opposte è impossibile, l'anima è «simpliciter mortalis, immortalis secundum quid»: non solo le funzioni materiali prevalgono su quelle immateriali, ma la stessa funzione immateriale (il «secundum quid» di immortalità), seppur concretamente presente, resta vincolata alla realtà corporea.

C'è un taciuto referente in questa interpretazione, che Pomponazzi giudica la più conforme alla ragione, ad Aristotele e all'esperienza.[101] Si tratta di Alessandro di Afrodisia, il cui nome compare fuggevolmente nel *Trattato* e non in relazione al problema centrale; nel capitolo in questione, poi, Pomponazzi lo cita una sola volta di seconda mano a proposito dell'Intelletto agente – e per criticarlo. Questa circostanza ha indotto alcuni studiosi a mettere in questione la conoscenza dei testi da parte di Pomponazzi o, quanto meno, a negare una sua adesione all'esegesi alessandrista.[102] Il problema della

---

[100] Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, II, 1, 993 b 9-11.

[101] Su questa formula si è molto insistito, anche se con toni diversi, per sottolineare la consapevolezza di Pomponazzi che Aristotele non è tutta la filosofia. Ma il contesto sembra per lo più suggerire che, quando Pomponazzi dice 'Aristotele', intende riferirsi ad una precisa affermazione del testo aristotelico che viene utilizzata per confutare o sostenere una tesi; quando invece dice 'ragione' o 'filosofia', intende riferirsi ad un ragionamento deducibile per via dimostrativa dai princìpi generali della filosofia – che è, almeno nelle sue linee portanti, quella aristotelica. Cfr. *contra* G. DI NAPOLI, *L'immortalità dell'anima* cit., pp. 259-263.

[102] A. H. DOUGLAS, *The Philosophy and Psychology of Pietro Pomponazzi* cit., p. 62, ritiene mal determinabile la familiarità di Pomponazzi con i testi di Alessandro. P. O. KRISTELLER, *Paduan Averroism and Alexandrism in the Light of Recent Studies*, in *Atti del XII*

conoscenza dei testi non sussiste: nel 1495 Gerolamo Donato aveva tradotto in latino la *Paraphrasis de anima*, fino ad allora conosciuta attraverso la confutazione fattane da Averroè nel commento al *De anima*;[103] nel 1501 Achillini aveva incluso in una collezione di suoi scritti il *De intellectu*, noto anche nel Medioevo, che nel 1516 era stato nuovamente tradotto da Girolamo Bagolino.[104] Non si può non tener conto di questa disponibilità bibliografica, che consentiva di attingere alla *Paraphrasis* direttamente e senza ricorrere alla mediazione dell'interpretazione medievale dell'alessandrismo. Né si può fare a meno di considerare con la dovuta attenzione la valutazione soggettiva che lo stesso Pomponazzi esprimeva sull'alessandrismo prima del *Trattato*: essa infatti ci permette di ricostruire le coincidenze o gli scarti che sussistono tra quella sua lettura e la tesi esposta nel 1516 e di chiarire se il silenzio del *Trattato* sulla fonte alessandrista nasca dall'esigenza di tacere, o perlomeno sfumare, la presenza di un'autorità scomoda e pericolosa, la cui condanna era stata appena rinnovata dalla bolla del 1513, o se invece esso rimandi all'indicazione di un

---

Congresso Internazionale di Filosofia, Firenze, Sansoni, 1960, 9, pp. 152-153, giudica l'alessandrismo di Pomponazzi limitato alla tesi della mortalità. Secondo B. MOJSISCH, *Einleitung* cit., p. XXXI, Pomponazzi non è alessandrista perché, pur affermando la relativa dipendenza dell'intelletto dal corpo, non crede che esso sia materiale. Anche J. WONDE, *op. cit.*, p. 95, insiste sull'opposizione di Pomponazzi al materialismo 'integrale' di Alessandro.

[103] Girolamo Donato, patrizio veneziano, è uno degli interlocutori del *De maximo et minimo* (P. POMPONAZZI, *Corsi inediti* cit., pp. 219-242), che discute le dottrine dei *calculatores* oxoniensi e parigini. Il Donato era stato studente a Padova, vi soggiornava spesso e intratteneva relazioni coi maestri dello Studio. È impensabile che Pomponazzi non abbia attinto direttamente al testo latino di Alessandro tradotto dal Donato, come suggerisce B. MOJSISCH, *Epistemologie im Humanismus. Marsilio Ficino, Pietro Pomponazzi und Niklaus von Kues*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 42, 1995, pp. 162-163.

[104] Che già prima del *Trattato* l'alessandrismo fosse una corrente dotata di una sua riconoscibilità culturale, anche se meno diffusa dell'averroismo, hanno mostrato, per es., gli studi del Michalski e di Pluta, citati sopra. P. O. KRISTELLER, *Paduan Averroism and Alexandrism* cit., pp. 156, e G. DI NAPOLI, *L'immortalità dell'anima* cit., pp. 133-134 e 278, negano però l'esistenza in Italia di una vera e propria 'scuola' alessandrista. Del dibattito sull'alessandrismo, ravvivato dalla traduzione del Donato, è testimone la polemica Vernia-Nifo, su cui cfr. E. P. MAHONEY, *Nicoletto Vernia and Agostino Nifo on Alexander of Aphrodisias: an unnoticed Dispute*, «Rivista critica di storia della filosofia», 22, 1968, pp. 268-296.

dissenso, di una presa di distanza teorica o di un'affermazione della propria originalità.

L'esegesi alessandrista al *De anima* si ancorava ad una premessa fondamentale, la dottrina aristotelica della composizione ilemorfica delle sostanze sensibili. L'anima in tutte le sue attività costituisce un'unità indissociabile col corpo e non può avere esistenza separata da esso, se non come termine mentale: ma reale è solo l'individuo, il sinolo di materia e forma.[105] Del corpo vivente l'anima è causa e perfezione, cioè principio organizzatore e fine;[106] tuttavia, la sua attività articolata è il risultato della struttura di quel tutto che essa costituisce insieme al suo sostrato materiale, cioè insieme al suo corpo: la varietà di funzioni dell'anima umana ha origine dall'associazione delle forme e delle capacità dei corpi semplici che compongono il sostrato del suo corpo.[107] La posizione di Alessandro non è quella di un grossolano materialismo, come voleva Moraux;[108] la «mescolanza qualificata degli elementi» non determina l'essenza della forma, bensì consente che in un corpo più o meno complesso *sopravvenga* una forma dotata di potenze proporzionalmente più o meno numerose e articolate.[109] Questa tesi, che effettivamente non ha riscontro in Aristo-

---

105 ALESSANDRO DI AFRODISIA, *L'anima*, 17: «La forma, appartenendo ad altro (tale è infatti l'entelechia e la perfezione), non può esistere senza quello cui appartiene come neanche può esistere il limite separatamente da ciò di cui è limite, sicché neppure l'anima è possibile che sia separata e sussista per sé» (trad. P. Accattino-P. Donini, Bari, Laterza, 1996, p. 17).

106 *Ivi*, 24: «L'anima è negli esseri animati principio e causa, ma non solo nel senso che essa è in loro causa efficiente dei movimenti vitali, bensì anche come la causa formale [...] e inoltre come "il ciò in vista di cui", cioè come il fine, se è vero che essa è il compimento e la perfezione degli esseri animati e che sono in vista del fine le cose che precedono il fine» (trad. cit., p. 25).

107 *Ivi*, 8: «Non bisogna meravigliarsi della differenza delle forme nei corpi naturali, potendo chiaramente indicare nei sostrati le cause della varietà di queste; sarà ragionevole ritenere responsabili di una tale varietà la molteplicità delle forme presenti nei corpi che fan loro da sostrato e la diversa mescolanza di questi» (trad. cit., p. 9).

108 P. MORAUX, *Alexandre d'Aphrodisias, exégète de la noetique d'Aristote*, Paris-Liège, Les Belles Lettres, 1942.

109 ALESSANDRO DI AFRODISIA, *L'anima*, 25: «La potenza e la forma che sopravviene alla mescolanza dei corpi secondo il tal rapporto è anima, ma non lo è il rapporto della mescolanza, né la composizione stessa» (trad. cit., p. 25). L'organizzazione e l'animazione della materia presuppongono l'intervento di una causalità efficiente, che non può essere identificata colla mescolanza degli elementi, ma aristotelicamente con l'anima del genitore (36: «L'anima [...] è anche causa della costituzione iniziale del corpo dell'animale [...];

tele, non è però antiaristotelica perché non sostiene la generazione della forma dalla materia, bensì collega la differenza delle forme alle varie combinazioni dei componenti *formali* più semplici del corpo cui l'anima inerisce: «dans son essence, l'âme est principe et cause; dans ses opérations, elle apparaît comme un résultat, car son activité est inhérente au mélange des corps dont elle est le principe organisateur».[110] Le funzioni dell'anima dipendono dal sinolo, hanno bisogno del corpo per esplicarsi e ne sono inseparabili: «non è infatti possibile che ci sia qualche attività psichica senza un movimento del corpo [...] in quanto è il corpo che svolge quelle attività in virtù della potenza che ha in sé. [...] E anche il pensiero, se non si ha senza immaginazione, persino esso si dovrà realizzare mediante il corpo».[111] Poiché la definizione dell'anima entelechia del corpo si applica indistintamente a tutte le forme delle sostanze sensibili, anche la funzione intellettiva appartiene al corpo e ne è inseparabile; l'intelletto umano è mortale, essendo facoltà di un'anima che è mortale perché è forma di un corpo corruttibile: «Essendo l'anima forma del corpo nel senso che si è detto prima, una tale forma, poiché è inseparabile dal corpo, dovrà anche perire con esso».[112]

La posizione di Alessandro, su cui Pomponazzi sorvola in modo sospetto nel 1516, è invece ampiamente discussa nelle importanti *Quaestiones de anima* del corso padovano del 1504. In quel contesto la dottrina della mortalità dell'anima viene esposta con «cauta simpatia»[113] e giudicata la più fondata razionalmente e la più armonica con i dati dell'esperienza – pur con l'importante riserva che, a quella data, Pomponazzi è ancora convinto che l'interpretazione averroista del-

---

essa, presente all'interno del seme che viene deposto, quando si incontri con una materia adatta a questo, la struttura in maniera tale che ciò che da essa si costituisce diventi simile nella nutrizione e nella crescita a colui che aveva emesso il seme», trad. cit., p. 37). Cfr. invece l'interpretazione di P. MORAUX, *op. cit.*, p. 41, discusso da P. THILLET, *Matérialisme et théorie de l'âme et de l'intellect chez Alexandre d'Aphrodise*, «Revue philosophique de la France et de l'Étranger», 106, 1981, pp. 8-14, e P. ACCATTINO-P. DONINI, *Commento* alla trad. cit. di ALESSANDRO DI AFRODISIA, *L'anima*, pp. 114-117, che seguo.

110 P. THILLET, *art. cit.*, p. 14.

111 ALESSANDRO DI AFRODISIA, *L'anima*, 12 (trad. cit., p. 13).

112 *Ivi*, 21 (trad. cit., p. 22).

113 P. O. KRISTELLER, *Two unpublished Questions on the Soul by Pietro Pomponazzi*, «Medievalia et Humanistica», 9, 1955, pp. 81-82.

l'immortalità dell'intelletto unico e separato esprima l'autentico pensiero di Aristotele. Come ha mostrato A. Poppi, nelle *Quaestiones* si manifesta già una sostanziale convergenza con le conclusioni definitive sostenute nel *Trattato*, anche se manca ancora la legittimazione autoritativa fornita dalla rispondenza con i testi di Aristotele.[114] E tuttavia il *Trattato* corrisponde ad una fase più matura tanto nella comprensione del testo di Alessandro, quanto nell'appropriazione e nell'elaborazione originale della tesi mortalista da parte di Pomponazzi.[115]

L'esigenza di salvaguardare l'unità personale dell'uomo contro interpretazioni platonizzanti e l'importanza della dottrina aristotelica della composizione ilemorfica delle sostanze sensibili sono già riconosciute nelle *Quaestiones* come motivi di particolare rilievo dell'esegesi alessandrista: da qui Pomponazzi deduceva agevolmente, condividendola, la conclusione che l'anima, in quanto 'forma di', non poteva avere una sussistenza indipendente dal suo sostrato. Già presente, anche se strutturata in modo ancora provvisorio e ristretto, era pure l'idea di una gerarchia di complessità delle forme, dalla quale si originano livelli di attività via via più articolati e perfetti. Ma nel *Trattato* questo motivo viene ripreso in un contesto cosmologico meglio definito e Pomponazzi sembra anche aver chiarito un punto che nelle *Quaestiones* lasciava spazio a qualche ambiguità: scompare, infatti, l'affermazione che l'anima possa «elevarsi sopra la materia». Nel 1504 Pomponazzi cercava di spiegare così la possibilità che una forma materiale di livello più perfetto (appunto, l'anima umana) esprimesse un'attività complessa come il pensiero senza essere per questo separabile. Ma l'espressione 'elevarsi' – residuo terminologico della posizione tomista che le *Quaestiones* rovesciavano per tentare la *substentatio* di Alessandro – manteneva ancora una sfumatura di trascendenza e continuava a proporre, senza risolverlo del tutto, il problema di un'attività dell'anima che supera le capacità del corpo.[116] Nel *Trat-*

---

114 A. Poppi, *Saggi sul pensiero inedito* cit., pp. 29-92. B. Nardi, *Studi* cit., p. 168, è più cauto («una propensione ancora esitante e incerta verso l'alessandrismo»).

115 Cfr. M. Pine, *Pietro Pomponazzi* cit., pp. 102-103, che però rimanda a motivi diversi, non tutti convincenti.

116 P. Pomponazzi, *Quaestio utrum anima sit immortalis* e *Quomodo anima intellectualis sit forma hominis* in Id., *Corsi inediti* cit., pp. 15 e 50.

tato, la formula «simpliciter mortalis, immortalis secundum quid» esprime la piena consapevolezza che le attività dell'anima, pensiero compreso, non eccedono, ma *sono* le capacità del corpo. Insistendo assai più che Alessandro sulla dipendenza del pensiero dal corpo almeno «ut obiecto», Pomponazzi riteneva di aver ormai superato il punto critico della tesi mortalista (quell'obiezione «ex parte modi cognoscendi» di cui diceva: «hoc argumentum inter omnia argumenta maximam mihi semper fecit difficultatem»)[117] e di aver potuto giustificare la nozione di inseparabilità senza mettere a repentaglio la possibilità della conoscenza intellettiva da parte di una forma materiale.

La ripresa dell'alessandrismo nel *Trattato* è dunque relativamente più ampia che non un semplice accordo sulla mortalità dell'anima; ma non è neppure esente da alcune significative revisioni e precisazioni da parte di Pomponazzi (e non rispetto al riconoscimento di una 'certa immaterialità' dell'anima umana: anche per Alessandro l'anima è forma incorporea, l'intelletto è funzione immateriale e il pensiero si svolge senza ricorrere ad un organo).[118] Pomponazzi doveva fare i conti con una tradizione esegetica enormemente più complessa e ricostruire una teoria psicologica fondata su Aristotele, ove l'anima fosse forma materiale, ma senza essere organica per poter pensare, e di fatto pensasse, ma senza trascendere del tutto il corpo, perché altrimenti l'operazione propria le avrebbe attribuito automaticamente una sussistenza propria e l'immortalità. Pur accettando l'impostazione alessandrista circa l'essenza dell'anima umana (forma materiale, mortale, ma capace di pensare), Pomponazzi non poteva tuttavia condividerne la teoria gnoseologica, nella quale risultavano emarginati alcuni presupposti che erano per lui irrinunciabili: per questo, forse, la «quinta opinio» esposta dal *Trattato* non è l'«opinio Alexandri», ma una posizione che Pomponazzi, con una certa prudenza, presenta come propria.

La *Paraphrasis* interpretava l'intelletto potenziale di Aristotele –

---

[117] P. POMPONAZZI, *Quaestio utrum anima sit immortalis*, in ID., *Corsi inediti* cit., p. 14.

[118] ALESSANDRO DI AFRODISIA, *L'anima*, 84: «L'intelletto [...] separandole [le forme] da ogni circostanza materiale, afferrandole da sole, le contempla per se stesse. [...] La causa di questo è che esso non si serve affatto di un qualche organo corporeo per afferrare gli oggetti pensati, ma basta a se stesso per conoscere ciò che è pensato » (trad. cit., p. 82). Cfr. *contra*, B. MOJSISCH, *Einleitung* cit., p. XXXI, e J. WONDE, *op. cit.*, p. 95.

più ancora che come una disposizione a ricevere gli intelligibili – come un'attitudine ad acquisire la capacità da cui procede l'attività intellettiva. Tale possibilità è presente per natura in ciascun uomo (intelletto 'fisico') e si caratterizza come privazione di determinazioni formali, indeterminata ricettività – intelletto 'materiale', perché la ricettività è propria della materia. Alessandro riproponeva la celebre immagine della *tabula rasa* aristotelica, ma vi apportava una significativa correzione, che ne attenuava al massimo la concretezza:

> L'intelletto materiale non è in atto nessuna cosa, ma è in potenza tutte [...] Dunque l'intelletto materiale è soltanto una sorta di attitudine a ospitare le forme e somiglia a una tavoletta non scritta, o meglio al «non essere scritta» della tavoletta, ma non alla tavoletta stessa. Perché la tavoletta è già, di per sé, una cosa esistente. Perciò l'anima e chi la possiede corrisponderebbero piuttosto alla tavoletta e in essa il non essere scritta sarebbe l'intelletto che si dice materiale, l'attitudine, cioè, a essere scritta.[119]

Conoscere significa cogliere l'universale nel sensibile: ma per Alessandro è lo stesso intelletto potenziale che, confrontando i sensibili particolari di cui ha fatto esperienza attraverso gli organi sensibili e isolando le immagini dal contesto materiale nel quale esistono, giunge ad astrarre la forma intelligibile, cioè apprende l'universale. In questo processo puramente naturale, fondato sull'esperienza sensibile, l'intelletto umano svolge autonomamente l'operazione astrattiva, si autoattualizza, per così dire. Perciò la funzione dell'Intelletto agente, separato e esterno, che è ancora definito «causa dell'abito dell'intelletto materiale»,[120] non può più essere spiegata nei termini di un'azione diretta sull'intelletto potenziale o di una illuminazione degli intelligibili in potenza; si tratterà invece di una causalità indiretta o teleologica. Per Alessandro, l'Intelletto agente aristotelico (immateriale, puro, massimamente intelligibile, immisto, trascendente, impassivo) è il Primo Motore del XII libro della *Metafisica*; allora – in quanto Dio è causa e principio di tutti gli esseri nella loro struttura ontologica di materia e forma – egli è causa della loro pensabilità da parte dell'intelletto umano, che li conosce razionalmente astraendo la forma dalla materia. In quanto poi Dio è pensiero di pensiero, si può

---

[119] ALESSANDRO DI AFRODISIA, *L'anima*, 84 (trad. cit., p. 82).

[120] *Ivi*, 88 (trad. cit., p. 87).

dire che egli 'illumina' l'intelletto potenziale, nel senso che costituisce il modello di riferimento, il paradigma perfetto del pensare.[121] Attraverso l'elaborazione sulle immagini fornite dagli organi di senso e col ripetersi degli atti di apprensione degli universali, l'intelletto materiale si attualizza e diventa capacità acquisita di pensare, un possesso di pensieri in quiete, che per pensare non ha più bisogno né delle sensazioni in atto, né delle immagini sensibili – intelletto 'in abito', «di qui in poi attivo da se stesso»[122] e capace di pensare l'intelligibile in atto, che esiste separato dalla materia. E quando l'intelletto umano giunge a pensare quello divino, si identifica con esso e ne acquisisce transitoriamente i caratteri: in questa assimilazione l'uomo 'si divinizza' temporaneamente e gode di un'effimera e fugace immortalità – possibile solo finché pensa Dio, ma destinata a svanire quando il corpo dell'uomo muore e, con esso, cessano di esserci la sua anima e il suo pensiero.[123]

Questa idea di una transitoria immortalità potrebbe non essere estranea alla formulazione pomponazziana dell'immortalità «secundum quid». Ma l'esigenza di rispettare il dato dell'esperienza, che testimonia la costante dipendenza del pensiero dall'immagine sensibile, impone a Pomponazzi di insistere sulla passività dell'intelletto umano e di tracciare limiti ben precisi alle sue possibilità conoscitive: l'intelletto «conosce l'universale, ma lo contempla in un singolare» e perciò anche la nostra conoscenza delle sostanze separate «non est sine phantasmate». Netto è il rifiuto della possibilità che l'intelletto umano giunga a pensare l'intelligibile puro (Dio o le Intelligenze separate) e che in questa conoscenza si assimili temporaneamente al suo oggetto: «la pretesa di una simile unione è pura immaginazione!».[124] Il pensiero della pura astrazione è precluso all'uomo, legato alla dipendenza dal corpo «ut obiecto»: la conoscenza di ciò che è separato dal-

---

[121] *Ivi*, 88-89. Cfr. P. THILLET, *art. cit.*, pp. 21-23. Per P. MORAUX, *op. cit.*, p. 87, l'intelletto agente è un'«aggiunta superflua». Sulle divergenze tra la *Paraphrasis* e il *De Intellectu*, che attribuisce all'intelletto agente un ruolo molto più diretto, cfr. P. ACCATTINO-P. DONINI, *Introduzione* alla trad. cit. di ALESSANDRO DI AFRODISIA, *L'anima*, pp. XXVII-XXX.

[122] ALESSANDRO DI AFRODISIA, *L'anima*, 85 (trad. cit., p. 83).

[123] *Ivi*, 90. Cfr. P. MERLAN, *op. cit.*, pp. 13-46; P. THILLET, *art. cit.*, p. 24.

[124] *Trattato*, p. 69. La critica è rivolta alla «continuatio» averroistica, ma vale anche per questo aspetto della interpretazione di Alessandro.

la materia è accessibile all'intelletto umano solo in modo indiretto, oscuro e confuso – come partecipazione imperfetta alla funzione esercitata perfettamente dalle sostanze assolutamente immortali.

7. La fondazione della morale (capp. XIII-XIV)

«Maiores obiectiones», obiezioni piuttosto serie, sono opposte alla tesi mortalista dai sostenitori dell'immortalità. Pomponazzi è consapevole delle conseguenze che dalla «quinta opinio» si riflettono sulla vita etica e religiosa: la mortalità dell'anima obbliga a rimeditare e formulare su nuove basi il senso dell'esserci dell'uomo nel mondo, propone finalità e comportamenti diversi da quelli comunemente praticati, fonda la dignità dell'uomo su altri valori. Con accenti spesso suggestivi, la *Theologia platonica* di Ficino aveva tanto insistito sull'irrequieta insoddisfazione dell'uomo, su quella sua inacquietabile ricerca di perfezione da riuscire a fare dell'infelicità umana in questa vita la garanzia di una felicità raggiungibile nell'altra. Aristotele indica che il fine dell'uomo, animale razionale, è la contemplazione di Dio: ma quanti possono toccare questo traguardo, per quanto tempo e quanto perfettamente? Il raggiungimento di un fine così sublime non può realizzarsi nei confini angusti di una vita brevissima e attraverso il possesso di una scienza limitatissima e incerta, precaria e insoddisfacente – una conoscenza sempre in cammino, un sentore piuttosto che una certezza.[125] Solo l'immortalità dell'anima garantisce la felicità all'uomo, perché solo la vita ultraterrena gli permetterà di soddisfare il suo fine; creatura tra tutte sventuratissima se fosse mortale, nell'al di là l'uomo immortale avrà la gioia di contemplare in Dio «l'eccellenza della sua natura».[126] Nelle pagine di Ficino, la miseria della condizione umana si trasformava nella certezza della divinità della sua natura: i limiti dell'oggi aprivano all'anima immortale la prospettiva infinita della beatitudine eterna, ove la ricerca si sarebbe ar-

---

[125] *Ivi*, pp. 78-80. Questi sono argomenti esposti da Pomponazzi a nome degli immortalisti – e non a suo nome, come fraintende A. Poppi, *Saggi sul pensiero inedito* cit., p. 63-64 e nota 1.

[126] M. Ficino, *Teologia Platonica*, I, 1, ed. e trad. francese a cura di R. Marcel, Paris, Les Belles Lettres, 1964, I, p. 38.

restata e il desiderio sarebbe stato appagato; concluso il suo peregrinare terreno, l'anima avrebbe potuto riposare nella contemplazione di Dio, mèta finalmente raggiunta e posseduta.

La *Teologia* ficiniana rinnovava su basi platoniche quel progetto di cristianizzazione della filosofia, che Tommaso aveva realizzato su basi aristoteliche; da punti di vista diversi, sia Ficino che l'Aquinate portavano a compimento l'identificazione della beatitudine evangelica con la felicità aristotelica, che diveniva in tal modo potente strumento dimostrativo dell'esigenza di un'anima immortale. Pomponazzi sa di doversi misurare con un fronte di obiezioni che non concerne soltanto l'etica, ma anche e soprattutto la religione e l'escatologia, e nel quale le distinzioni di scuola non sono più attive: la discussione oppone la pura ragione alla ragione subordinata alla fede – e, non per niente, le obiezioni alla tesi mortalista esaminate dal *Trattato* intersecano alcuni temi della *Teologia platonica* sul tessuto di argomentazioni derivate dalla *Somma contro i Gentili.*

Il tentativo di Pomponazzi di dare una risposta «almeno probabile» si traduce in una meditazione sull'uomo e sul suo ruolo nel mondo che, pur nella sua complessità, non riesce a mascherare del tutto la natura polemica e dialettica dell'argomentazione: di qui l'ambiguità delle posizioni, che ora sembrano insensibilmente accostarsi a quelle dei teorici della dignità dell'uomo, ora invece se ne allontanano decisamente; di qui, anche, l'impressione di un'elaborazione del problema etico profondamente influenzata, se non addirittura dominata, dalla presenza di «elementi estranei o addirittura contrari ad Aristotele e alla tradizione aristotelica».[127] Che Pomponazzi, senza mai essere un erudito, sia stato pensatore di molte letture, aperto alla considerazione di altri modi di filosofare e capace di elaborare originalmente spunti diversi dall'aristotelismo, è verissimo – come è vero che egli non ha mai rinunziato a mettere in discussione né l'autorità di Aristotele né le proprie certezze. Mi pare però necessario procedere con cautela nel delineare il suo 'sincretismo', distinguendo accuratamente tra uso strumentale e adesione personale a fonti concorrenti e alternative all'aristotelismo. Ci si deve domandare, insomma, se certi prestiti rappresentino davvero elementi di disturbo e di opposizione

---

[127] P. O. KRISTELLER, *Aristotelismo e sincretismo* cit., pp. 7-8.

all'interno dello schema aristotelico che è, comunque, il riferimento di massima del discorso pomponazziano; o se invece quei prestiti trovino posto soltanto e proprio perché Pomponazzi ne rilevava la similarità di fondo con l'aristotelismo.[128]

La replica di Pomponazzi all'argomento teleologico è lineare nei suoi obiettivi e nel suo svolgimento. Lo scopo è quello di recidere il legame unificante stabilito dai suoi avversari tra sapere teorico, pensiero morale e destino dell'anima. Pomponazzi disaggrega questa struttura compatta da una parte riducendo la scienza ad un aspetto non preminente della natura umana, dall'altra dimostrando la centralità del comportamento etico nel conseguimento della felicità e con ciò operando una radicale mondanizzazione della teleologia. Alla definizione aristotelica dell'uomo 'animale razionale', che realizza il suo fine nella solitaria contemplazione di Dio, Pomponazzi contrappone la definizione, pure aristotelica, dell'uomo 'animale politico', che realizza il suo fine nel rapporto interpersonale mondano: l'Aristotele del X libro dell'*Etica Nicomachea* è interpretato attraverso l'Aristotele dei primi nove libri e degli altri scritti etici. Ancora una volta, si tratta di rendere Aristotele coerente con le sue premesse e di spiegare le contraddizioni chiarendo il senso delle singole frasi nel contesto del discorso complessivo.

Le ultime pagine dell'*Etica* indicavano nell'attività speculativa, e particolarmente in quella cosmologico-teologica, il compimento della destinazione razionale dell'uomo. Nella conoscenza intellettuale di Dio si realizza la massima assimilazione possibile tra uomo e divinità: la pura teoria è sublime, è duratura, è autosufficiente ed è divina perché è l'unica attività praticata anche da Dio – anzi, è la sua stessa essenza. Attraverso la *sophia* il filosofo aristotelico (su questo punto consonante con quello platonico) raggiunge la pienezza della felicità accessibile all'uomo:

Se dunque tra le azioni conformi alle virtù quelle politiche e quelle di guerra eccellono per bellezza e per grandezza, ma sono disagiate e mirano

---

[128] Per esempio, le considerazioni sulla preghiera nel *De incantationibus* (per le quali P. O. KRISTELLER, *Aristotelismo e sincretismo* cit., pp. 11-12 e nota 31, rimanda al *De mysteriis* di Giamblico) potrebbero invece essere influenzate da AVERROÈ, *L'incoerenza dell'incoerenza* cit., 580, p. 533. La successiva citazione esplicita dall'*Alcibiade Secondo* resta armonica anche con un contesto di ascendenza averroista.

a un altro fine e non sono scelte per se stesse, se invece l'attività dell'intelletto, essendo contemplativa, sembra eccellere per dignità e non mirare a nessun altro fine all'infuori di se stessa e ad avere un proprio piacere perfetto (che accresce l'attività) ed essere autosufficiente, agevole, ininterrotta per quanto è possibile all'uomo e sembra che in tale attività si trovino tutte le qualità che si attribuiscono all'uomo beato: allora questa sarà la felicità perfetta dell'uomo, se avrà la durata intera della vita.[129]

Il tentativo aristotelico di mantenere dignità e autonomia alla virtù etico-politica è problematico, perché nella distinzione tra modelli di vita è inevitabile una subordinazione gerarchica. Rinunziare alla felicità contemplativa significa negare se stessi, rifiutare l'unica attività che consente lo sviluppo del 'divino che è in noi':

Ma una tale vita sarà superiore alla natura dell'uomo; infatti non in quanto uomo egli vivrà in tal maniera, bensì in quanto in lui v'è qualcosa di divino; e di quanto esso eccelle sulla struttura composta dell'uomo, di tanto eccelle anche la sua attività su quella conforme alle altre virtù. [...] Quello che a ciascuno è proprio per natura è la cosa per lui migliore e più piacevole. E per l'uomo ciò è la vita conforme all'intelletto, se pur in ciò consiste soprattutto l'uomo. E questo modo di vita sarà dunque anche il più felice.[130]

Pomponazzi è consapevole della frattura introdotta dal X libro dell'*Etica* nella discussione aristotelica fin lì condotta sul piano delle virtù mondane e pratiche. Ma la sua soluzione nasce proprio dalla (e nella) tensione tra le due forme di vita – né scegliendo tra l'una e l'altra alternativa, né tentando di ricomporre l'incomponibile contraddizione, ma anzi accettando e spiegando l'opposizione. La valorizzazione simultanea della vita etico-pratica e della vita contemplativa non è contraddittoria secondo Pomponazzi, perché Aristotele non si riferisce a due possibilità ugualmente ed effettivamente praticabili da ogni uomo, bensì delinea due forme di vita distinte pertinenti a due classi di esseri diversi per perfezione ontologica: quella propriamente uma-

---

129 ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, X, 7, 1177 b 15-25 (trad. cit., p. 264); cfr. 1177 b 31-1178 a. Su questi problemi cfr. la chiara e utile analisi di M. VEGETTI, *L'etica degli antichi*, Bari, Laterza, 1990, pp. 202-210.

130 ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, X, 7, 1178 a 26-31, 1178 b 6-7 (trad. cit., pp. 264-265).

na e quella del livello ontologico superiore. La successione ordinata della natura – come prevede differenti gradini di separatezza dalla materia, e quindi di possesso d'immortalità – così prevede differenti 'modi' di beatitudine; e come l'uomo è orizzonte dei due mondi per il suo essere e per il suo operare, tale sarà anche per il fine che gli viene proposto e per l'ambito nel quale egli potrà raggiungere la sua felicità. Così del resto sembrava suggerire la *Grande Etica*: «È dunque intorno al bene, come sembra, che noi dobbiamo parlare, e non intorno al bene in generale, ma intorno a ciò che è bene per noi: non infatti intorno al bene degli dèi, ché intorno a questo vi è un'altra trattazione».[131]

La realizzazione etica dell'umanità deve avvenire in un ambito intermedio, specificamente suo, né bestiale né divino – anche se la medietà è compatibile, o meglio esige, una partecipazione alle caratteristiche proprie degli altri ambiti. L'uomo microcosmo è sì caratterizzato nel suo essere da tutte le componenti costitutive del cosmo e può perciò sviluppare l'uno o l'altro aspetto della sua struttura, vivendo la vita della bestia o quella del dio: ma entro certi limiti e con una sorta di pregiudiziale deontologica. Se infatti la preminenza della materialità lo colloca a pieno titolo tra gli esseri corporei e gli rende facilissimo decadere nel modello di vita della bestia, il suo rapporto con l'immateriale è imperfetto e gli consente solo una partecipazione precaria e transitoria alla beatitudine del divino. D'altra parte, l'uomo è tale per il possesso di una caratteristica soltanto sua e, dunque, il suo fine è, prima di tutto, il dovere di perseguire il modello di vita umano: questo modello è quello etico descritto dai primi nove libri della *Nicomachea*. Da questa fondamentale distinzione di ambiti all'interno del discorso aristotelico, Pomponazzi ricava la sua risposta all'obiezione tomistico-ficiniana sul fine dell'umanità; è vero che il *Trattato* non disdegna di rafforzare la struttura argomentativa usando anche temi non aristotelici, ma non mi pare che l'apertura ad altre fonti si spinga fino all'accettazione di elementi addirittura antiaristotelici.

La discussione di Pomponazzi si svolge a partire da una premessa: la determinazione del fine deve tener conto della realtà in cui l'uomo vive e delle caratteristiche della sua essenza – un'anima complessa

---

[131] ARISTOTELE, *Grande Etica*, I, 1, 1182 b 2-5 (trad. A. Plebe, in *Opere* cit., 8, 1988, p. 4).

con funzioni diverse. Non è possibile chiudere il problema teleologico nella dimensione individuale del colloquio dell'anima con Dio; poiché la vita umana si svolge in un tessuto di rapporti interpersonali, lì deve porsi il senso della sua esistenza:

> Il genere umano nel suo complesso è come un unico corpo formato da parti diverse, che hanno anche funzioni diverse finalizzate all'utilità comune del genere umano: una parte dà qualcosa all'altra e riceve qualcos'altro da quella a cui ha dato e tutte insieme agiscono in reciproca relazione. D'altra parte, le funzioni non possono essere tutte della stessa perfezione, ma ad alcuni uomini ne sono state attribuite di più perfette, ad altri invece di meno perfette; e se si eliminasse questa ineguaglianza, il genere umano o scomparirebbe o non vivrebbe bene. Gli uomini però hanno qualcosa a cui tutti, o quasi tutti, partecipano – altrimenti non sarebbero parti di un unico genere e non tenderebbero ad un unico bene comune.[132]

C'è, in questa nozione, un'eco dell'idea stoica della solidarietà del genere umano, come vuole Kristeller, e potremmo arrivare a scorgervi addirittura una citazione plotiniana.[133] Ma, prima ancora e soprattutto, essa rimanda alla definizione aristotelica dell'uomo «animale per natura politico», costitutivamente – cioè per necessità naturale – appartenente ad una comunità: per essere uomo, l'individuo *deve* vivere in associazione con i suoi simili.[134] E nel *Trattato* la virtù morale si caratterizza anzitutto come svolgimento della propria funzione all'interno del macro-organismo civile e come collegamento armoni-

---

[132] *Trattato*, p. 86. Sulla tradizionale analogia corpo-Stato, cfr. PLATONE, *Repubblica*, II, 369 b – 370 b, ARISTOTELE, *Politica*, I, 5, 1254 a 29-31, V, 3, 1302 b 34-40, ma anche MARSILIO DA PADOVA, *Il difensore della pace*, I, 2, 3 (trad. C. Vasoli, Torino, U.T.E.T., 1975, pp. 117-118).

[133] Cfr. P. O. KRISTELLER, *Aristotelismo e sincretismo* cit., p. 10, e J. WONDE, *op. cit.*, p. 191, che però limita il ruolo dell'influenza stoica. Si potrebbe confrontare anche PLOTINO, *Enneadi*, II, 3, 7, ove il concetto di influenza astrale è fondato sulla visione dell'universo come macro-organismo: «E come in ogni individuo ciascuna parte compie la sua speciale funzione, così nell'universo ogni essere ha il suo proprio compito [...]. Perciò, ciascuno, procedendo dall'unico principio, compie la sua operazione ed ognuno è utile all'altro, perché nessuno è separato dal tutto; ognuno agisce <sugli altri> e subisce dagli altri un'altra azione, con gli altri si incontra e ne trae danno o vantaggio» (trad. G. Faggin, Milano, Rusconi, 1992, p. 215).

[134] ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, I, 5, 1097 b 11, *Politica*, I, 2, 1252 b 28 - 1253 a 29, 1253 a 2. Cfr. J. WONDE, *op. cit.*, pp. 188-189.

co e non conflittuale con le altre componenti (la «commensurata diversitas»).[135]

Garanzia del rapporto sociale è la presenza in ciascun individuo di una comune razionalità, che si sviluppa in relazione a tre diversi ambiti: quello puramente conoscitivo (*intellectus speculativus*), quello morale (*intellectus operativus seu practicus*) e quello produttivo (*intellectus factivus*). La condivisione dei tre intelletti è generalizzata, comune a tutti gli uomini; ma i due estremi si esplicano nell'esercizio di attività diverse, mentre la funzione mediana, l'intelletto operativo, non si concretizza in un'attività, ma in un comportamento: è infatti la conoscenza del bene e del male. In altre parole: l'intelletto fattivo corrisponde al livello infimo delle capacità umane (attività manuali e produttive) e accomuna l'uomo agli animali; l'intelletto speculativo corrisponde al livello più alto (attività teorica) e avvicina l'uomo alla divinità; l'intelletto operativo o pratico, invece, è il *quid* che fa dell'uomo quel particolare essere – né bestia, né dio, ma appunto uomo – perché concerne la vita associata, che è tipica dell'uomo. E mentre le funzioni estreme sono presenti in ciascuno secondo livelli diseguali di perfezione e secondo limiti soggettivi (di doti personali) e oggettivi (di accessibilità), l'intelletto operativo è propriamente umano e praticabile da tutti: in esso dunque risiede il fine specifico dell'umanità. Da una parte, la tripartizione ha il vantaggio di ammettere negli uomini una capacità variabile di attualizzare potenzialità comuni e quindi di realizzare fini 'particolari' diversi, senza smentire la teoria aristotelica della beatitudine del filosofo; ma, dall'altra, essa riconosce anche un comune livello 'umano' e mondano di felicità, che completa e corregge l'idealizzazione dell'attività teorica.[136] Per questo sviluppo, Pomponazzi ha forse presente *Grande Etica*:

---

135 *Trattato*, p. 86. Cfr. ARISTOTELE, *Politica*, III, 4, 1276 b 20-26: «Ora, come il marinaio fa parte d'una comunità, così pure diciamo del cittadino. E sebbene i marinai abbiano funzioni diverse (uno è rematore, uno pilota, uno ufficiale di prua, un altro infine ha un'altra designazione del genere) è chiaro che la definizione più esatta della loro eccellenza riguarderà ciascuno in particolare, e tuttavia ce ne sarà una comune che si adatta a tutti. La sicurezza della navigazione è opera di tutti loro: a questo tende ciascun marinaio» (trad. R. Laurenti, in *Opere* cit., 9, 1983, pp. 76-77).

136 Non concordo con l'immagine di un Pomponazzi teorizzatore della diseguaglianza ontologica tra filosofi (veri uomini) e ignoranti (uomini per modo di dire, bruti) proposta da L. BIANCHI, *Filosofi, uomini e bruti. Note per la storia di un'antropologia 'averroista'*, «Rinascimento», 32, 1992, pp. 198-201. L'ineguaglianza all'interno della so-

Ma viver bene e agire bene diciamo che non è nulla di diverso che essere felici. Dunque l'essere felici e la felicità consistono nel vivere bene, e il vivere bene consiste nel vivere secondo le virtù. [...] Poiché dunque il sommo bene è la felicità, e poiché essa è il fine e il fine completo l'attività, ne consegue che vivendo conformemente alle virtù possiamo essere felici e possedere il sommo bene. [...] È infatti rispetto ad esse che siamo detti degni di lode; invece nessuno è lodato per le virtù della parte razionale.[137]

Poiché la mortalità dell'anima non pregiudica affatto la realizzazione completa di questo fine (l'unico davvero umano), essa non è di ostacolo al conseguimento della felicità, che consiste nell'adempimento di un compito attuabile in questo mondo – comportarsi moralmente, cioè perseguire la virtù nell'ambito della vita terrena.

Ma che cosa intende esattamente Pomponazzi con 'virtù' e 'vizio'? Qual è il contenuto normativo indicato a tutti gli uomini dall'intelletto operativo? E come è possibile che Pomponazzi faccia della conoscenza del bene e del male l'unica funzione davvero propria e comune alla specie umana per riservarne poi al solo sapiente l'esercizio consapevole? Si è molto insistito su questa incoerenza del *Trattato* e si è sottolineato come le opere successive maturino una visione sempre più pessimistica circa la possibilità di una vita morale autonoma universalmente condivisa – un vero e proprio ripensamento della dottrina etica esposta nel 1516.[138] Più che contraddizioni, io credo che il *Trattato* ci presenti due accezioni diverse della nozione di 'virtù': l'uso generico e, forse, volutamente ambiguo dell'unico termine riman-

---

cietà, di cui parla il *Trattato*, riguarda la diversa perfezione dei compiti o funzioni individuali, non certo l'essenza (cfr. *Trattato*, pp. 85-86: «Queste funzioni (o compiti) non sono uguali ... D'altra parte, le funzioni non possono essere tutte della stessa perfezione»). Che Pomponazzi abbia un'alta considerazione del filosofo è vero, ma dal *Trattato* non si può dedurre che solo il filosofo è uomo. L'assimilazione dell'uomo alle bestie è motivo che Pomponazzi usa con molte oscillazioni; ma qui è esplicitamente ricondotto non all'inadeguato sviluppo di capacità razionali che sono presupposte presenti in tutti (seppur in modo variabile), bensì alla scelta morale. La citazione proposta da Bianchi, p. 200, nota 44, riguarda un'altra obiezione e, ricollocata nel suo contesto, afferma sì la preferibilità della conoscenza rispetto a qualsiasi altro bene (avrebbe potuto essere altrimenti per un filosofo?), ma si riferisce ad una sapienza in quanto accompagnata da virtù.

137 ARISTOTELE, *Grande Etica*, I, 4-5, 1184 b 27-30, 36-38, 1185 b 10 (trad. cit., pp. 10-11, 13), da confrontare con *Trattato*, p. 87.

138 P. O. KRISTELLER, *Aristotelismo e sincretismo* cit., p. 16; F. GRAIFF, *Aspetti del pensiero di Pietro Pomponazzi* cit., pp. 91-93.

da in realtà a due significati distinti e non sovrapponibili, che hanno relazione con due contesti argomentativi differenti.

Si è visto che il tessuto connettivo della società è costituito in modo preminente dall'intelletto operativo,

che riguarda i costumi, la politica e l'economia domestica: infatti a ciascuno è stata data la possibilità di conoscere il bene e il male e di fare parte di una città e di una famiglia. Anzi, questo tipo di intelletto viene definito umano nel senso vero e proprio del termine, come testimoniano Platone nella *Repubblica* e Aristotele nell'*Etica*.[139]

Il rimando ad Aristotele potrebbe forse essere individuato, piuttosto che nell'*Etica*, nella *Politica*: «Questo è, infatti, proprio dell'uomo rispetto agli altri animali, di avere, egli solo, la percezione del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto e degli altri valori: il possesso comune di questi costituisce la famiglia e lo stato».[140] Ma il passo platonico non è certamente *Repubblica*, VII, 517 b-d («nel mondo conoscibile, punto estremo e difficile a vedersi è l'idea del bene; ma quando la si è veduta, la ragione ci porta a ritenerla per chiunque la causa di tutto ciò che è retto e bello. [...] E chi vuol condursi saggiamente in privato o in pubblico deve vederla»), bensì *Repubblica* IV, 433 d: «Questa virtù presente nel fanciullo, nella donna, nello schiavo, nel libero, nell'artigiano, nel governante e nel governato – per la quale ciascuno svolge il proprio compito senza attendere a troppe cose [...]».[141] In questo secondo passo emerge il senso specificissimo qui attribuito al termine 'virtù' e la sua assoluta coerenza con la visione organicistica della società, delineata poche pagine prima.[142] La «com-

---

139 *Trattato*, p. 87.

140 ARISTOTELE, *Politica*, I, 2, 1253 a 16-18 (trad. cit., p. 6). Trovo il riferimento, che mi pare sensato e importante, in J. WONDE, *op. cit.*, pp. 187-188. Non ho rintracciato in *Etica* passi altrettanto pregnanti.

141 PLATONE, *Repubblica*, VII, 517 b-d, IV, 433 d (trad. F. Sartori, in *Opere complete*, 6, Bari, Laterza, 1980, pp. 240, 154). Cfr. IV, 433 e - 434 a: «allora si potrebbe riconoscere come giustizia il possesso di ciò che è proprio e l'esplicazione del proprio compito» (*ibid.*, p. 155).

142 Il senso si perde invece nel primo passo, proposto come fonte dall'ed. Mojsisch, nota 286; anzi, l'attribuzione a tutti della capacità di vedere l'idea del Bene, «punto estremo e difficile a vedersi», creerebbe nel discorso pomponazziano una contraddizione davvero insanabile. Il rimando delle tradd. Hay, p. 354, nota 199, e Morra, p. 186, nota 9, a *Repubblica*, IV, 420 b sgg., è generico.

mensurata diversitas» di cui parla Pomponazzi è senz'altro giustificata dal riconoscimento di una fondamentale e comune umanità che lega gli uomini in un mutuo rapporto (naturale), ma non sembra poter prescindere dall'altrettanto fondamentale differenziazione del luogo e delle funzione dei singoli all'interno del corpo sociale. Il 'posto' che ciascuno occupa è condizione normativa del comportamento e in questo senso – ma solo in questo senso – è vero che per Pomponazzi la virtù morale è accessibile a tutti, perché tutti possono e debbono svolgere il proprio compito, contribuendo individualmente al benessere collettivo: in questo contesto, 'capacità di distinguere e di operare il bene' non significa nient'altro che 'capacità di individuare e adempiere il proprio ruolo sociale'. Non è un ottimismo antropologico di fondo,[143] né un sentimento «pratico e democratico»[144] che inducono Pomponazzi a rintracciare il fine dell'uomo nella virtù e a identificare quest'ultima nell'adeguamento alle richieste civili ed interpersonali. È, invece, la prevalenza (aristotelica e averroistica) del punto di vista della specie rispetto a quello dell'individuo. Nell'assegnare all'uomo il suo fine, la natura ha tenuto conto non delle doti eccezionali di uno o di pochi, ma dei limiti di fatto in cui l'ordine delle cose racchiude l'umanità nel suo complesso; e a ciascuno ha assegnato i mezzi per realizzare il fine comune: per natura, l'uomo è in grado di adempiere la sua funzione all'interno della società – che è, a sua volta, il contesto naturale in cui si svolge la sua vita.

La partizione dell'intelletto umano in tre funzioni diverse è stata giudicata «uno sviluppo interessante basato su Aristotele, ma <che> non si trova come tale in Aristotele».[145] C'è, invece, e proprio nella *Nicomachea* («*Speculativae* autem mentis et non *factivae* neque *practicae* bene et male, verum et falsum; hoc enim est omni intellectui opus; practici autem et intellectivi, veritas confesse habens appetitui recto»);[146] ma Pomponazzi ha presente anche lo sviluppo che ne aveva dato Averroè:

---

143 Cfr. T. SUAREZ-NANI, *art. cit.*, pp. 25-30, che identifica senz'altro la virtù con la scelta incondizionata del bene e con la sua pratica.

144 P. O. KRISTELLER, *Aristotelismo e sincretismo* cit., p. 16.

145 *Ivi*, p. 15.

146 ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, VI, 2, 1139 a 28: «Della razionalità teorica e non pratica, né creatrice, il bene e il male sono la verità e l'errore: questo infatti è il compito di

La capacità razionale è quella grazie a cui l'uomo apprende le arti e le scienze e grazie a cui si apprende ciò che è opportuno o no nelle azioni e nelle virtù morali e quel che è bene fare o non fare [...]. E della capacità razionale una parte è speculativa, l'altra pratica; di questa una parte è fattiva, l'altra cogitativa. La speculativa permette all'uomo di raggiungere la conoscenza delle cose che non sono fatte da lui. La pratica permette di conoscere ciò che l'uomo può fare e ciò che all'uomo compete fare: la fattiva è quella grazie a cui impara le arti meccaniche, invece la cogitativa è quella grazie a cui l'uomo giudica se è bene fare o non fare qualcosa.[147]

D'altra parte, l'importanza attribuita all'intelletto operativo nella vita morale non è «nettamente diversa da quella di Aristotele stesso», anzi «opposta a quella di Aristotele, che nell'ultimo libro della sua *Etica* difende chiaramente la superiorità della teoria e della vita contemplativa».[148] Pomponazzi, infatti, tiene presente *tutta* la concezione aristotelica dell'etica e la legge in armonia col presupposto di una medietà ontologica, gnoseologica e teleologica, che lo induce a privilegiare la teoria delle virtù etiche (nel senso di sociali) come specificamente indirizzata all'uomo.[149] Si potrà dire, se mai, che il *Trattato* accentua questa lettura peculiare per dare alla risposta una forza dia-

---

tutta la parte razionale; mentre poi della parte razionale pratica è compito la verità che concordi con il retto appetire» (trad. cit., p. 141, ove 'creatrice' rende con intenzionale ambiguità il 'poietiké' aristotelico, che ha anche il significato specifico di creazione artistica, poetica. Questo significato si perde nel 'factiva' latino). Cfr. anche *Grande Etica*, I, 34, 1197 a 1-5.

147 AVERROÈ, *Tractatus* cit., 5, f. 154r A-C: «Virtus quidem enim rationalis ea est qua homo apprehendit artes et scientias et qua etiam deprehenduntur conveniens et disconveniens in operationibus et virtutibus moralibus et id quod est conveniens facere vel non facere [...]. Et de hac quidem quaedam est speculativa et quaedam practica; practicae vero quaedam artificialis, quaedam cogitativa. Speculativa est qua homo adipiscitur cognitionem rerum quae non possunt fieri ab homine. Practica vero qua cognoscitur quod potest homo facere et quod pertinet ipsi homini facere: artificialis est illa qua apprehendit omnes artes mechanicas, cogitativa vero qua praevidet homo si est conveniens facere vel non».

148 P. O. KRISTELLER, *Aristotelismo e sincretismo* cit., p. 16.

149 Cfr. AVERROÈ, *In Metaphysicam*, II, comm. 14, f. 34 I-K: «Complementum hominum non completur nisi per congregationes et congregationes per bonitatem: esse ergo boni est necessarium, et non est necessarium eos scire veritatem» [«La perfezione degli uomini si realizza soltanto nella vita associata e questa a sua volta si realizza solo attraverso il comportamento morale: dunque che gli uomini siano buoni è necessario, mentre non è necessario che conoscano la verità»].

lettica sufficientemente oppositiva alle obiezioni tomistiche e ficiniane. Per un verso, la scelta pomponazziana tra l'uno e l'altro Aristotele è polemica; per l'altro, l'inattesa estromissione della speculazione dal ruolo di fine umano non si risolve affatto in un elogio della vita attiva di sapore ciceroniano e umanistico.[150] La dottrina dei tre intelletti e l'importanza attribuita all'intelletto operativo sono invece il risultato dell'approfondimento dell'etica e dell'antropologia aristoteliche in senso naturalistico e deterministico: la virtù accessibile a tutti non è la scelta che ciascun uomo attua liberamente e consapevolmente tra valori morali, ma è la semplice funzionalità organica della parte corporea, che collabora con le altre parti perché la salute del tutto garantisce la sopravvivenza di ciascuna.[151]

Sin qui Pomponazzi era impegnato a discutere e negare l'identificazione tra conoscenza speculativa e realizzazione teleologica. Diversa è la sua posizione – e la relativa accezione del termine 'virtù' – quando deve confrontarsi con l'obiezione che giustifica l'immortalità come condizione necessaria e indispensabile del comportamento morale. Discutendo i luoghi comuni del «pro patria mori» e della ricompensa ultraterrena della bontà misconosciuta in questo mondo, Pomponazzi recupera la nozione di virtù nel suo significato tradizionale di scelta etica fondata su ragione. Nell'azione morale fine a se stessa, giustificata e premiata dalla sola conformità al modello etico, viene in primo piano la consapevolezza che solo il sapiente e il virtuoso (*sapiens et studiosus*: distinzione di piani o endiadi?) sono in grado di praticare il bene con disinteresse, per puro amore della norma in sé. In questo contesto, le citazioni da Platone assumono un particolare rilievo e non manca un possibile e importante riferimento a Seneca. Ma queste presenze si compongono senza conflitti con una trama prevalentemente aristotelica: dalla *Nicomachea* deriva la valorizzazione della breve vita dell'uomo, superiore in perfezione (razionale) a

---

150 P. O. KRISTELLER, *Aristotelismo e sincretismo* cit., p. 15 e F. GRAIFF, *Aspetti del pensiero di Pietro Pomponazzi* cit., p. 91.

151 Cfr. MARSILIO DA PADOVA, *Il difensore della pace*, I, 2, 3: «La salute [...] è proprio quella buona disposizione dell'animale per cui ciascuna delle parti compie perfettamente quelle operazioni che sono pertinenti alla sua natura; e secondo questa analogia la tranquillità sarà appunto la buona disposizione della città o Stato per cui ciascuna delle sue parti sarà capace di compiere perfettamente le operazioni che le sono pertinenti» (trad. cit., pp. 117-118).

quella di animali longevi; di lì (a illustrazione del concetto – forse senechiano, forse agostiniano – per cui «premio essenziale della virtù è la virtù stessa [...] pena del vizioso è proprio il vizio») viene la descrizione delle opposte condizioni spirituali in cui si trovano il virtuoso e il vizioso; di lì l'ammissione che la morte eroica è la scelta del male minore; aristotelica, seppur indirettamente, è la preminenza accordata all'atto morale compiuto senza attesa di ricompense rispetto a quello compiuto con la speranza del premio.[152]

Troppo abile argomentatore per costringersi nell'ambito dell'unica autorità di Aristotele, Pomponazzi corrobora la sua risposta agli immortalisti con sapienti ed adeguate citazioni dagli autori di cui amavano servirsi i suoi avversari – un Aristotele riguadagnato al suo vero pensiero contro Tommaso, un Platone consonante con Aristotele contro Ficino. Ma siamo di fronte ad un uso del tutto strumentale e neppure assolutamente originale, poiché riprende – aggiornandolo e rifinendolo – l'abbozzo di morale autonoma elaborato da Duns Scoto nella sua critica alle tradizionali obiezioni immortaliste. Anche Scoto si richiamava ad Aristotele per giustificare la scelta della morte eroica, bene maggiore rispetto ad una vita ignominiosa, e per sottolineare la prevalenza del bene comune su quello individuale.[153] Già Scoto negava che le ingiustizie patite dai buoni in questo mondo garantiscano l'esistenza di una giustizia compensatrice ultraterrena: infatti, «ciascuno trova retribuzione sufficiente nel suo atto virtuoso, come afferma Agostino nel I libro delle *Confessioni*, al capitolo 12: "Hai stabilito, o Signore, e così è, che ogni peccatore sia castigo a se stesso". Cosicché lo stesso peccato è immediato castigo del peccato».[154]

Come si vede, anche la presenza dello stoicismo non è così impor-

---

[152] *Trattato*, pp. 93-98.

[153] DUNS SCOTO, *op. cit.*, 22, p. 30, da confrontare con *Trattato*, p. 94.

[154] DUNS SCOTO, *op. cit.*, 27, p. 35: «Etiam esto quod sic [che esista un (indimostrabile) reggitore che retribuisce secondo giustizia dopo la morte], diceretur quod unicuique in bono actu suo sit retributio sufficiens, sicut dicit Augustinus libro I *Confessionum*, capite 12: "Iussisti Domine et ita est, ut sibi sit poena omnis peccator", ita quod ipsum peccatum est poena prima peccati». L'influenza di Scoto mi pare assai più significativa di quella di Biagio Pelacani, che rispondeva all'obiezione facendo appello piuttosto alla «bona fama», acquisita con l'atto virtuoso: cfr. G. FEDERICI VESCOVINI, *Le Quaestiones de anima* cit., pp. 55, 79-80, 82.

tante, né così incrinante del quadro aristotelico come si è creduto e come sarà, se mai, nel *De fato*: sebbene la figura del sapiente assomigli molto a quella del saggio stoico, essa non è affatto dissimile da quella aristotelica e averroistica del filosofo.[155] Poiché il discorso morale è affrontato incidentalmente, non c'è nel *Trattato* una vera e propria teoria delle passioni; ma dai pochi accenni presenti, Pomponazzi sembra piuttosto condividere la concezione aristotelica: a parte la fondamentale collocazione della virtù all'interno del contesto sociale – e, quindi, l'equivalente identificazione del vizio come caduta (metaforica) nella bestialità ferina, uscita dalla condizione umana, che è per natura 'politica' – Pomponazzi non sembra considerare le passioni in se stesse come male morale né sembra pensare alla necessità di un loro sradicamento, bensì soltanto all'opportunità di controllarle secondo la regola virtuosa della ragione. Questa capacità è la celebre medietà aristotelica, a cui mi pare faccia riferimento Pomponazzi nell'iniziale presentazione dei tre 'tipi' di uomini, classificati in considerazione delle loro scelte di vita e del diverso sviluppo dato da ciascuno alle funzioni dell'anima:

> Da questa possibilità deriva che si possono trovare tre tipi di uomini. Alcuni, infatti, – ma sono pochissimi – sono annoverati tra gli dei: sono quelli che, essendo stati capaci di dominare la loro parte vegetativa e sensitiva, sono divenuti quasi completamente razionali. Invece altri, che hanno trascurato del tutto l'intelletto e si sono dedicati soltanto alla parte vegetativa e a quella sensitiva, si sono quasi trasformati in bestie [...]. Altri ancora sono stati definiti uomini in senso pieno: sono coloro che hanno vissuto moderatamente (*mediocriter*), seguendo le virtù morali; e però non si sono dedicati completamente all'intelletto né si sono del tutto abbandonati alle funzioni corporee.[156]

---

155 Con significative limitazioni (specialmente rispetto all'averroismo) riguardo alle mète raggiungibili dal filosofo in ambito gnoseologico, ma con la piena consapevolezza dell'eccellenza della sua attività. L'ispirazione più aristotelica che stoica era sottolineata già da B. NARDI, *Di una nuova edizione* cit., p. 161.

156 *Trattato*, p. 6. Cfr. ARISTOTELE, *Etica Eudemia*, I, 1, 1214 a 34: «L'esser felici, cioè il vivere serenamente e bene consiste soprattutto in tre cose, che sembrano essere le più desiderabili di tutte: infatti gli uni dicono che il maggior bene sia la saggezza, altri la virtù, altri il piacere»; I, 4, 1215 a 35- b 1: «Tre sono anche i tipi di esistenza che scelgono di vivere tutti coloro che ne hanno la possibilità: quello politico, quello filosofico, quello edonistico» (trad. cit., pp. 92, 94).

Per quanto il modello di vita basato sulle virtù morali abbia la sua dignità, è chiara la superiorità del filosofo, che si è fatto quasi tutto razionale e che pratica la virtù (in senso pieno) guidato dalla sua perfezione intellettuale: questa convinzione, assai poco 'pratica e democratica', emerge con chiarezza quando il discorso di Pomponazzi si sposta dal piano teorico al piano descrittivo.[157]

La presenza dell'intelletto operativo dovrebbe garantire la pacifica e fruttuosa convivenza sociale a cui la natura indirizza l'uomo; ma la realtà non corrisponde affatto al dover essere: diversi per indole, per educazione e per aspirazioni, gli uomini non obbediscono alle norme della ragione con la stessa spontanea sollecitudine del saggio, né regolano il loro comportamento in nome dello stesso ideale di virtù autosufficiente. Se per i pochi «onesti e di natura ben formata» la norma è chiara e riveste forza imperativa, per i moltissimi altri è necessario l'intervento correttivo delle leggi. Per 'leggi' Pomponazzi non intende soltanto la normativa civile, che estende la sua efficacia fino ad un certo livello di devianza, bensì anche la dottrina religiosa che, con l'enorme forza persuasiva delle pene eterne, è in grado di controllare e limitare la perversità estrema e ferina del malvagio puro. Nella sua concretezza fenomenologica la condizione umana impone al 'legislatore' di gestire con sagacia i mezzi di controllo sociale, adattandoli alla capacità minima di comprensione e seguendo percorsi che garantiscano il benessere comune e la felicità più appropriata per ciascuno. La maggioranza ignorante e materiale ha bisogno di prescrizioni semplificate, facilmente comprensibili e immaginativamente efficaci per riuscire ad adeguarsi alla norma morale, il cui contenuto razionale le resta inattingibile. La religione – anzi, le religioni – svolgono il compito importantissimo di regolatori del comportamento morale e civile, erogando la verità in forma accessibile a tutti: per esempio, conducono gli uomini semplici alla virtù raccontando che l'anima immortale sarà premiata o punita nell'al di là per gli atti compiuti durante la vita terrena.[158]

---

[157] Mi sembra forzata l'interpretazione di T. SUAREZ-NANI, *art. cit.*, p. 29 e nota 83, per la quale nella provocatoria affermazione del *De Incantationibus* («Chi non partecipa della filosofia è una bestia») dovrebbe intendersi per 'filosofia' «filosofia pratica e non speculativa».

[158] Cfr. AVERROÈ, *L'incoerenza dell'incoerenza* cit., 581-2, pp. 532-533: «I filosofi, più di tutti gli altri uomini, considerano importantissima questa dottrina [della resurre-

Gli apologhi di cui si servono i legislatori non sono mistificazioni, ma espedienti di per sé «né veri né falsi»: non sono ingannevoli, perché fanno conoscere le azioni per mezzo delle quali ognuno realizza il suo fine – e queste azioni coincidono con quelle che il filosofo, per via di ragione, sa di dover compiere; non sono però neppure veri in senso proprio, perché conducono al vero facendo riferimento ad argomentazioni favolose, non filosofiche, cioè non dimostrative.[159] La posizione averroista, riproposta dal *Trattato*, implica tuttavia che chi elabora un apologo né vero né falso sia consapevole della verità, anche se la presenta in forme metaforiche per renderla convincente: altrimenti l'apologo sarebbe pura menzogna. I legislatori religiosi sono filosofi, ma filosofi-pedagoghi, chiamati a svolgere l'indispensabile e decisivo compito di condurre per mano un'umanità bambina, incapace di comportamento razionale autonomo.[160] Il loro ruolo è tanto im-

---

zione] e vi credono fermamente. Il motivo è che essa postula l'esistenza di un ordine civile [...] da cui dipende l'esistenza degli uomini in quanto tali, e attraverso cui essi possono attingere la massima felicità che è loro propria. La resurrezione dei corpi è infatti necessaria per giustificare l'esistenza delle virtù morali e speculative, e anche delle discipline pratiche. [...] [I filosofi] credono che le religioni siano costruzioni necessarie alla civiltà [...] perché conducono alla saggezza [...] in modi condivisibili da tutti gli uomini, mentre la filosofia [...] conduce solo un numero limitato di persone intelligenti alla conoscenza della felicità. [La filosofia] implica l'apprendimento della saggezza, mentre le religioni mirano a insegnare al volgo in generale».

159 *Trattato*, p. 100. Cfr. AVERROÈ, *In Metaphysicam*, II, comm. 14, f. 34v I-L, *In Physicam*, I [III nel testo usato da Pomponazzi], prol., e il commento di Pomponazzi, edito in B. NARDI, *Studi* cit., pp. 129-138 e soprattutto pp. 134-135, dove Pomponazzi spiega: «Non sunt nec veri nec falsi appologi; dicimus quod sunt sermones fabulosi, quia illo tegumento intendunt bonum, sub illo intendunt verum. [...] Veritas est finis phylosophi. Finis legis latoris nec est verus nec est falsus: est facere bonum morigeratum. [...] Intendunt bonum etsi sciant se <non> dicere veritatem»[«Gli apologhi non sono né veri né falsi; diciamo che sono racconti favolosi, perché sotto quel rivestimento hanno di mira il bene, e sotto quello hanno di mira il vero ... La verità è il fine del filosofo. Il fine del legislatore non è né vero né falso: è quello di rendere l'uomo buono e virtuoso... (I legislatori religiosi) hanno di mira il bene anche se sanno di non dire la verità»]. Cfr. O. LEAMAN, *op. cit.*, p. 280 (le prescrizioni coraniche, per Averroè, sono portatrici di «una formulazione riflessa e comprensibile della medesima conoscenza» a cui il filosofo arriva con l'esercizio della ragione).

160 Cfr. P. POMPONAZZI, *Gli incantesimi*, 10, trad. a cura di C. Innocenti, Firenze, La Nuova Italia, 1997, pp. 136-137: «Il sermo [cioè: «il linguaggio»] delle religioni in realtà, come dice Averroè nella sua *Poetica*, è simile a quello dei poeti: infatti sebbene le favole simulate dai poeti non siano possibili alla lettera, tuttavia contengono al loro interno una verità, come ripetono spesso Platone e Aristotele. Difatti fingono [nel senso di: «immaginano»] quelle cose perché arriviamo alla verità ed istruiamo il rude volgo, che è necessario

portante per la collettività, che Pomponazzi ne riconduce l'avvento ad un disegno molto più ampio, che trascende i limiti della vocazione individuale e della singola religione: si tratta infatti, come chiarirà il *De incantationibus*, della vicenda cosmica dei cicli astrologici, che si riflette sulla storia e che prova, seppur in modo problematico, la sollecitudine del divino per l'umano.[161]

In questo contesto, la ripresa di Averroè e del suo tentativo di armonizzazione tra verità razionali e legge religiosa (intese come due *linguaggi* diversi, destinati a fruitori diversi) non ha intenti polemici, riduttivi o genericamente antireligiosi; anzi, essa è fondamentale per consentire a Pomponazzi di risolvere l'aporia in cui incorreva l'individuazione del fine umano nella virtù morale. La constatazione empirica del fatto che la maggior parte non segue spontaneamente il bene toglieva senso all'indicazione dell'intelletto operativo come specifico dell'uomo e riattribuiva credibilità alla tesi immortalista: infatti, se il fine dell'uomo è la contemplazione di Dio, è comprensibile che esso non si realizzi in questo mondo e anzi è addirittura più plausibile che si realizzi nell'altro. Se invece il fine dell'uomo è il compimento del bene morale, l'unica sede in cui esso può realizzarsi è questa vita; ma se solo i sapienti sono virtuosi, si ripropone il problema di un fine irraggiungibile dalla maggioranza: invece, grazie alla persuasività delle favole religiose tutti gli uomini (o comunque quasi tutti) vivono secondo la norma etica, realizzano il loro fine di uomini e sono felici. Se Pomponazzi si fosse avvicinato ai principi dell'etica stoica con una partecipazione un po' più sentita che una sporadica utilizzazione di qualche passo, la sua soluzione incorrerebbe in una difficoltà: in un contesto stoico, l'azione morale si qualifica in base all'intenzione responsabile e, dunque, la scelta della virtù per paura della punizione non sarebbe virtuosa, ma sarebbe anzi passione, cioè vizio. Ma nel contesto aristotelico, che fondamentalmente Pomponazzi condivide,

---

guidare verso il bene e ritrarre dal male, come sono guidati e allontanati i bambini, cioè con la speranza del premio ed il timore della pena, ed è necessario avvicinarlo alla conoscenza delle cose incorporali attraverso queste corporali, come guidiamo gli infanti dal cibo più tenero al più solido». Si noti la citazione indiretta e adattata dall'*Epistola ai Corinzi*, 3, 2 («Ho dovuto nutrirvi di latte, non di cibo solido, perché non avreste potuto sopportarlo»), riferimento classico a proposito dei rapporti filosofo-volgo.

[161] Il tema è appena accennato nel *Trattato*, pp. 104-105, ma ampiamente sviluppato nel *De incantationibus*; cfr. A. INGEGNO, *op. cit.*, pp. 44-47.

la virtù non coincide con l'assenza di passioni, bensì con il loro controllo: astenersi dal vizio per paura di una punizione è effetto di un'azione deliberata, il cui principio risiede nel soggetto, ed è quindi un'azione virtuosa – per quanto non nello stesso senso in cui è virtuosa l'azione consapevole del sapiente.[162]

I fondatori di religioni, allora, svolgono lo stesso ruolo del politico dell'*Etica Nicomachea*, rendendo «i cittadini buoni ed ossequienti alla leggi»[163] con dispositivi persuasivi e coercitivi pensati anche nell'interesse degli ignoranti, non contro di loro:[164] in tal modo, come per Averroè, «il volgo ha l'opportunità di agire in armonia con le virtù sociali e religiose che gli sono appropriate, mentre i filosofi, oltre a ottemperare a tali norme generali, si giovano di un ambiente sufficientemente stabile per perseguire i loro fini di perfezionamento in-

---

[162] ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, III, 1, 1110 a 4-20: «Tutte le azioni che si compiono per paura di mali maggiori o in vista di qualche bene è dubbio se siano involontarie o volontarie [...] ma sono più simili a quelle volontarie. Esse infatti sono deliberatamente volute nel momento in cui si compiono [...]: infatti il principio del movimento degli organi in siffatte azioni risiede in chi agisce: e avere in sé il principo di un atto, significa avere la facoltà di farlo o di non farlo. Perciò tali azioni sono volontarie, per quanto in senso assoluto forse sarebbero involontarie: nessuno infatti di per sé vorrebbe compiere nessuna di esse» (trad. cit., pp. 30-31); cfr. V, 9, 1137 a 10-16, VI, 12, 1144 a 16-20.

[163] *Ivi*, I, 13, 1102 a 9 (trad. cit., p. 25).

[164] Cfr. AVERROÈ, *L'incoerenza dell'incoerenza* cit., 429, p. 404: «Il Signore della Legge fa conoscere alle masse solo quanto è necessario perché acquisiscano la felicità». Non concordo con C. INNOCENTI, *Introduzione*, in P. POMPONAZZI, *Gli incantesimi* cit., p. XXIX, secondo la quale l'intento politico-pedagogico, a cui fa riferimento il *Trattato*, «è però sufficiente a dar ragione solo del comportamento dei politici, che hanno come fine la pace sociale; in quello degli uomini di religione Pomponazzi vede un intento non legittimabile: il fine di questi ultimi è, secondo lui, solo quello di consolidare sempre più il loro potere, e per questo non si fanno scrupoli a sfruttare l'ingenuità popolare». A me pare che Pomponazzi riconosca ai legislatori religiosi l'uso legittimo di apologhi persuasivi, esattamente come Platone lo riconosceva ai politici. Inoltre, non definirei 'volgare mistificazione' l'uso di apologhi né veri né falsi (che non sono «idee false»): gli apologhi, anzi, rispondono ad un preciso obiettivo pedagogico ed hanno come fine l'adeguamento del popolo alla virtù e, in seconda istanza, la pace sociale, così meglio garantita che non attraverso le leggi politiche. Pomponazzi sa bene e non teme di dire che molti sacerdoti sono corrotti e truffano i fedeli con finti miracoli; ma non dilaterei la sua denunzia dei religiosi impostori fino a farne la teorizzazione dell'impostura delle religioni (p. XVI), anche se questa è la conseguenza che ne trarranno i libertini. Il ruolo dei fondatori di religioni è tanto poco ingannevole per Pomponazzi che in *Gli incantesimi* cit., 10, p. 192, li colloca entro un disegno cosmico: «Gli uomini di religione, quindi, che per merito [cioè: «giustamente»] possono essere chiamati figli di Dio, sono generati dagli stessi corpi celesti».

tellettuale».[165] Ai filosofi, che sono autonomamente virtuosi, compete pertanto l'obbligo di non confondere le masse diffondendo la verità razionale: la propagazione del sapere non solo non costituirebbe nessun progresso per la comunità, ma farebbe perdere al volgo anche le poche certezze fondate sui procedimenti affabulatori della religione.[166] Per Pomponazzi, evidentemente, il progetto ficiniano di una «docta religio», di un cristianesimo non superstizioso fondato sul ragionamento dimostrativo, non è solo è utopico, ma addirittura distruttivo dell'aggregazione sociale.[167]

8. Pomponazzi miscredente? (cap. xv)

La posizione mortalista si presenta coerente con il testo di Aristotele, armonica con i dati dell'esperienza, compatibile con la moralità, ma, soprattutto, filosoficamente sostenibile, anzi più sostenibile dell'ipotesi immortalista, che è più esposta a contraddizioni dal punto di vista della ragione, dell'esperienza e del confronto con i testi di Aristotele. La mortalità è dunque l'«opinio probabilior», cioè l'inter-

---

165 O. Leaman, *op. cit.*, p. 261.

166 *Trattato*, p. 100. Cfr. Averroè, *op. cit.*, 356, p. 348: «Se si indugia a discutere col volgo di siffatte [questioni], si annulla nelle loro menti il significato [stesso] dell'essere di Dio: per cui l'approfondimento di questo tipo di conoscenza è proibito alle masse, dal momento che per la loro felicità è sufficiente sapere quanto davvero sono in grado di capire».

167 Non vedo la divergenza tra Averroè e Pomponazzi che indica M. Campanini, *Introduzione*, in M. Campanini (a cura di), *L'intelligenza della fede. Filosofia e religione in Averroè e nell'averroismo*, Bergamo, Lubrina editore, 1989, pp. 35-36, insistendo sulle espressioni forti («pidocchierie, sciocchezze») riservate alle *leges* nell'esposizione del prologo averroistico alla *Fisica* (cfr. *supra*, nota 159). Il contesto mostra che esse non sono esattamente rivolte alle favole religiose, quanto piuttosto al compromesso teologico-filosofico («Nullus phylosophus potest *studere* legibus») e l'esempio criticato è appunto un filosofo teologo come Avicenna (in B. Nardi, *Studi* cit., p. 134). L'opposizione di Pomponazzi non è al linguaggio retorico delle religioni, destinate al popolo che non può comprendere il linguaggio razionale, ma al linguaggio dialettico della teologia, che confonde due piani diversi: la distinzione era anche in Averroè, *Il Trattato decisivo sull'accordo della religione e della filosofia*, trad. a cura di M. Campanini, Milano, Rizzoli, 1994. L'opera non circolò in latino e quindi non l'ho considerata tra le fonti di Pomponazzi: era però conosciuta in una versione ebraica che, secondo P. Merlan, *Monopsychism* cit., p. 113, nota 1, potrebbe essere stata utilizzata da Elia del Medigo, che era in contatto con gli ambienti universitari padovani.

pretazione a favore della quale può essere addotto il maggior numero possibile di argomentazioni razionali.

L'uso del termine 'probabile' in nessun modo costituisce un arretramento o un espediente cautelativo, ma è riconoscimento di un limite gnoseologico che Aristotele aveva sottolineato nella *Metafisica*, in un luogo che Pomponazzi cita più volte:

> Si può dire che lo studio della verità è facile sotto un certo profilo, difficile sotto un altro. Ne è prova il fatto che nessuno può condurlo a termine adeguatamente e, nello stesso tempo, nessuno è completamente estraneo ad esso; [...] sicché, se noi intendiamo paragonare la verità a quella porta proverbiale che nessuno potrebbe sbagliare, essa può risultare facilmente raggiungibile; ma il fatto che noi, pur possedendone una visione d'insieme, non siamo in grado di conoscerla nelle sue parti, sta ad indicare con evidenza quanto essa sia ardua. [...] Forse nel caso presente bisogna individuarne la causa non già nella realtà oggettiva, bensì in noi: come, infatti, gli occhi dei pipistrelli si comportano di fronte alla luce del giorno, così anche la parte intellettiva della nostra anima si comporta di fronte alle cose che, per natura, sono della massima evidenza.[168]

Certezze non ce ne sono per il filosofo, ma solo uno sforzo costante, seppur spesso inadeguato al suo oggetto, e una fedeltà alla ricerca che induce a perseverare nonostante i limiti di fatto: così almeno Pomponazzi descriveva il compito del filosofo – Prometeo roso da domande insolubili e dalla coscienza della propria ignoranza.[169] Con ciò, la mortalità dell'anima è, filosoficamente, la meno contraddittoria e la più argomentabile: è quindi la posizione personale di Pomponazzi nei limiti della ragione naturale, come il suo allievo Gerolamo gli aveva chiesto di esplicitare.

Resta tuttavia il problema della fede: se l'uso del termine 'probabile' era già un accenno ad una soluzione possibile,[170] le disposizioni dell'*Apostolici Regiminis* richiedevano a Pomponazzi una più espressa puntualizzazione della sua posizione di credente – e, secondo una let-

---

168 ARISTOTELE, *Metafisica*, II, 1, 993 a 30 - 993 b 11 (trad. cit., p. 49).

169 Cfr. P. POMPONAZZI, *Libri V de fato, de libero arbitrio et de praedestinatione*, III, 7, ed. R. Lemay, Lucani, in aedibus Thesauri Mundi 1957, p. 262.

170 Sul significato di 'probabile' e sul suo rapporto con il 'certo' della fede, cfr. P. O. KRISTELLER, *La tradizione aristotelica nel Rinascimento*, Padova, Antenore, 1962, p. 21; ID., *Paduan Averroism and Alexandrism* cit., pp. 51-52.

tura ampia, anche l'obbligo di svolgere un'argomentazione a sostegno della dottrina cristiana che confutasse la tesi mortalista appena esposta. Pomponazzi affronta questo punto delicato con particolare maestria, conciliando abilmente l'imposizione 'esterna' con l'esigenza di coerenza interna, alla quale non so se avrebbe potuto facilmente rinunciare. Il XV capitolo del *Trattato* ha una tenuta teorica che lo rende formalmente ineccepibile e oggettivamente non contraddittorio – ma, anche, soggettivamente impenetrabile: è impossibile stabilire se ciò che Pomponazzi scrive è ciò che veramente pensa. Tutti i tentativi di interpretazione delle 'intenzioni reali' – più che un'analisi del dato testuale – hanno finito col proporre una semplice impressione o un'opinione, che spesso riflette la convinzione personale dello studioso sullo stesso problema. D'altra parte, fondare la miscredenza di Pomponazzi sulla disinvolta irriverenza, con cui nei suoi corsi universitari trattava i religiosi e talvolta anche le cose della religione, è altrettanto illegittimo che accertare la sua fede sincera sul fatto che ha lasciato un devoto e pio testamento cristiano; più in generale, il ricorso alla categoria della dissimulazione impone un esame analitico e puntuale dei luoghi, delle contraddizioni, delle ambiguità, delle punte ironiche. Ora, le dichiarazioni di Pomponazzi sui rapporti tra ragione e fede non lasciano spazio a nessuna deduzione: da una parte esse sono dottrinalmente inattaccabili,[171] dall'altra non smentiscono in niente la posizione filosofica sin lì espressa e, anzi, ne rafforzano le premesse.

Non ci sono contraddizioni di sorta nella formulazione con cui Pomponazzi apre il capitolo:

> Stando così le cose, salvo miglior parere, mi sembra che su questo argomento si debba affermare che la questione dell'immortalità dell'anima costituisce un problema neutro, come del resto quello dell'eternità del mondo. Mi sembra infatti che non sia possibile addurre nessuna argomentazione naturale che dimostri apoditticamente l'immortalità dell'anima e che renda meno argomentabile la sua mortalità, come del resto mettono bene in chiaro tanti dottori che pure la ritengono immortale.[172]

---

[171] Congettura per congettura (v. nota 19), verrebbe fatto di pensare alla collaborazione di un amico esperto, in grado di suggerire come stendere una dichiarazione dottrinalmente ineccepibile (il Bembo andrebbe benissimo); questo spiegherebbe ancora meglio la mobilitazione a favore del Pomponazzi nella controversia seguita alla pubblicazione del *Trattato*.

[172] *Trattato*, p. 114.

Nessuna flagrante incoerenza teorica giustifica la lettura dell'intero capitolo come un'insincera (in quanto contraddittoria) sottomissione all'autorità della Chiesa, a cui Pomponazzi si adatterebbe per non fare la fine delle castagne arrosto – ma non senza lanciare un ironico ammiccamento ai suoi sagaci lettori.[173] Pomponazzi non sta affatto mettendo in discussione la maggior sostenibilità filosofica della posizione mortalista; al contrario, sta ribadendo solo l'impossibilità di dimostrare filosoficamente l'immortalità, come del resto suggerisce l'accenno indiretto alle conclusioni di Scoto. Secondo Pomponazzi, i suoi avversari non sono in grado di provare l'immortalità né positivamente, proponendo argomenti apodittici, necessari e perciò 'cogenti' a favore della loro tesi, né negativamente, confutando la tesi a loro contraria col mostrare che da essa deriverebbero conseguenze assurde.[174] Ben lungi dall'arretrare, Pomponazzi continua tenacemente a perseguire lo scopo che si è proposto fin dall'inizio del *Trat-*

---

[173] «Salva saniore sententia» è la formula tradizionale con cui si introducevano, nella parte finale della discussione, le conclusioni (probabili) a cui l'autore era giunto. «Salva saniore sententia Ecclesiae» è la formula cautelativa di sottomissione al giudizio della Chiesa: ma poiché Pomponazzi non aggiunge «Ecclesiae», non c'è motivo di inserirlo nella traduzione, come fanno, con o senza parentesi, le tradd. Morra, p. 233, e Mojsisch, p. 229.

[174] Cfr. *Tractatus de immortalitate animae*, in P. POMPONATII *Tractatus acutissimi, utillimi et mere peripatetici*, Venetiis, sumptibus Octaviani Scoti, 1525 (ripr. anast. Eurocart, Casarano, 1995), f. 51r: «Mihi namque videtur quod nullae rationes naturales adduci possunt cogentes animam esse immortalem *minusque* probantes animam esse mortalem, sicut quamplures doctores tenentes eam immortalem declarant». Nelle tradd. Hay, p. 377, Morra, p. 233, Gregory, p. 716, e Mojsisch, p. 229, il passo perde significato (nella trad. Abbagnano, p. 145, scompare addirittura). Pomponazzi non dice: «Mi sembra infatti che non si potrebbe addurre nessun ragionamento naturale, per dimostrare che l'anima è immortale, e *meno ancora* per dimostrare che è mortale, come dichiarano molti saggi, che sostengono che essa è immortale» (trad. Morra, p. 233). L'ineleganza del latino di Pomponazzi non sconfina nell'illogicità: non credo che egli possa essere così sciatto – teoricamente sciatto – da parlare di 'meno' ragioni che 'nessuna ragione'. L'enclitica di «minusque» pone un legame stretto tra i due participi e obbliga a riferirli entrambi all'unico soggetto «nullae rationes». *Cogo* e *minus probo* (cioè *improbo*) corrispondono ai due procedimenti con cui si prova la verità di una tesi, dimostrandola conforme alla ragione e confutando la tesi contraria (cfr. ARISTOTELE, *Etica Eudemia*, I, 3, 1215 a 7-9: «Infatti le confutazioni degli argomenti degli avversari sono le dimostrazioni degli argomenti ad essi contrari», trad. cit., p. 93). Trovo questa lettura, che è a mio parere corretta, soltanto in G. DI NAPOLI, *L'immortalità dell'anima* cit., p. 256: «non esistono *rationes naturales* che possano provare apoditticamente l'immortalità dell'anima, e che quindi provino di meno la mortalità».

tato: in questo capitolo vuole dimostrare che il tentativo tomistico di fondare la religione cristiana su base aristotelica – come è ingiustificato sul piano filosofico – così è contraddittorio sul piano religioso, perché la ragione non può contribuire in nulla alla certezza di fede, arrivando tutt'al più a conclusioni neutre, se non addirittura capziose. Se Tommaso ha fallito sotto tutti e due gli aspetti, si conferma che la ragione non può essere d'ausilio alla fede: tanto più che la ragione va piuttosto nella direzione contraria, come il *Trattato* ha concluso. D'altra parte, la mortalità dell'anima si presenta come tesi più conforme alla ragione, ad Aristotele e all'esperienza. Ma Pomponazzi non ha mai preteso che essa fosse vera, certissima e del tutto esente da difficoltà: semplicemente, tali difficoltà sono meno numerose e meno gravi di quelle in cui incorre la tesi opposta e, dunque, la mortalità è «probabilior». Ma poiché non è possibile avanzare una dimostrazione razionale rigorosa né per l'una né per l'altra ipotesi, il problema resta 'neutro'.[175]

Di fatto, fede e ragione sono due ambiti assolutamente distinti, che non si incontrano dal punto di vista metodologico – che non *devono* incontrarsi, perché ciascuno procede con strumenti propri e diversi. La domanda sull'anima, se affrontata razionalmente, conduce ad una conclusione «probabilior» che ne sancisce la mortalità; ma, se si cerca la certezza, che del resto appare un'insopprimibile esigenza dell'uomo, si deve abbandonare l'abito del filosofo e rivestire quello del credente,[176] rivolgendosi agli strumenti con cui Dio si è rivela-

---

[175] L'esegesi alessandrista era definita «post veritatem Veritatis et fidei opinio bene probabilis» anche da Oresme (cfr. O. PLUTA, *Kritiker der Unsterblichkeitsdoktrin* cit., p. 88). Significativo e abile è il richiamo di Pomponazzi al problema neutro per eccellenza, quello dell'eternità del mondo, sul quale (nel Medioevo) cfr. le conclusioni di L. BIANCHI, *L'errore di Aristotele. La polemica contro l'eternità del mondo*, Firenze, 1984, p. 166; per Boezio di Dacia, M. CAMPANINI, *Introduzione* cit., pp. 46-48 (e, pp. 102-113, traduzione parziale del *De aeternitate mundi* di Boezio).

[176] L'espressione è di Biagio Pelacani. Cfr. G. FEDERICI VESCOVINI, *Le Quaestiones de anima* cit., pp. 71, 74: «Ubi tu intendas fidem substentare, cuius est credere, depone, tunc, habitum philosophicum, cuius est notitiam habere evidentem. Et ubi e converso, te fidem Christi oportet relinquere. [...] Nulla propositio asserens animam intellectivam esse a corpore naturaliter separabilem est scita, nec talis ab homine nata sciri. [...] Hoc solum creditur propter spem et auctoritatem dicentis, scilicet Ecclesiae» [«Quando ti proponi di sostenere la fede, di cui è proprio il credere, allora deponi l'abito del filosofo, di cui è proprio l'avere una conoscenza evidente; quando ti proponi il contrario, bisogna che tu lasci da parte la fede cristiana [...] Nessun enunciato che afferma che l'anima intellet-

to. Nella Scrittura è contenuta la certezza che su questo punto la ragione non offre; quella è il veicolo di conoscenza solida, questa non potrebbe provare alcunché in un campo che non le compete. La verità è nella fede; le conclusioni della ragione, se contraddittorie, sono false: ma anche se coincidessero con la fede, esse avrebbero valore solo riflesso e secondario, perché sono ricavate con uno strumento inappropriato all'ambito a cui si applica.[177]

Nel momento stesso in cui Pomponazzi sembra limitare la validità della sua posizione, riconoscendola 'falsa' perché divergente dal dato superiore della fede, egli coinvolge anche la tesi avversaria nella medesima restrizione di validità: la concordia di Tommaso con la fede è ininfluente perché, comunque, utilizza principi e metodi estranei alla verità di fede. La Chiesa indica nell'immortalità dell'anima un articolo di fede; la fede, d'altra parte, è per definizione soprarazionale e si rende manifesta all'uomo attraverso i testi rivelati e i miracoli. Su queste basi e in quanto verità religiosa, l'immortalità dell'anima deve essere creduta e può essere creduta senza contraddizioni anche dal filosofo naturale, che per via razionale è giunto a dimostrarne la mortalità: perché, appunto, di fede si tratta e non di una conclusione condotta sul ragionamento apodittico. Sovrapporre metodologie diverse è illegittimo e controproducente, perché si confondono linguaggi di differente valenza epistemologica e si mette in discussione il carattere soprarazionale dei testi sacri, che hanno un valore normativo diverso da quello della ragione. È quindi del tutto inutile e pernicioso cercare conferme dell'immortalità dell'anima tra i pagani che, affidandosi alla sola ragione, non poterono mai giungere alla certezza della fede: anche il Platone ficiniano affermava l'immortalità dell'anima «magis

---

tiva è per natura separabile dal corpo è conosciuto (come evidente); né è tale che possa essere conosciuto dall'uomo. Che l'anima sia separabile dal corpo è soltanto creduto sulla base della speranza e dell'autorità di chi lo afferma, cioè la Chiesa»].

[177] In modo analogo Buridano concludeva la sua esposizione della psicologia alessandrista; cfr. O. PLUTA, *Kritiker der Unsterblichkeitsdoktrin* cit., p. 85: «Omnes istae conclusiones reputandae sunt falsae, quia contra fidem nostram catholicam. Tamen earum falsitas, ut puto, demonstrari non potest ex rationibus naturalibus puris, scilicet purum habentibus ortum ex sensibus et ex his, quae possumus experiri» [«Tutte queste conclusioni devono essere giudicate false, perché sono contrarie alla nostra fede cattolica. Tuttavia la loro falsità non può essere dimostrata, io credo, in base ad argomentazioni puramente naturali, che cioè traggano origine solo dai sensi e da quello che possiamo sperimentare»].

opinando quam asserendo», con un'intenzione pedagogica, non scientifica.[178] Se Aristotele non è battezzabile, neanche Platone è riuscito a collegare due campi separati e che è giusto restino separati: la liquidazione della *pia philosophia* ficiniana non è solo radicale, ma ne pone in discussione persino la legittimità e la purezza delle intenzioni.

Rimettendo il problema del destino spirituale dell'uomo alla competenza esclusiva della fede, in cui la ragione non ha voce, Pomponazzi non sta solo attuando una strategia difensiva, peraltro efficace; sta anche stabilendo un'equivalente incompetenza della fede sulla ragione e affermando con ciò l'autonomia metodologica della filosofia.[179] Poiché la via di comunicazione tra patrimonio rivelato e argomentare razionale è chiusa in tutte e due le direzioni, la filosofia può liberamente applicarsi all'indagine sulla realtà con gli strumenti dimostrativi che le appartengono e senza subordinazione all'autorità dogmatica della religione. Si potrebbe obiettare che l'incomunicabilità dei due settori è una dichiarazione di comodo e che Pomponazzi per primo non la rispetta, visto che le sue tre opere maggiori riguardano proprio tre temi vitali della fede (immortalità, miracoli, libero arbitrio). Ma Pomponazzi si sente autorizzato a scandagliare filosoficamente queste dottrine sia in quanto problemi anche umani e quindi affrontabili anche dal punto di vista della ragione (le cui conclusioni resteranno, comunque, probabili); sia – e ancor di più – in quanto esse vengano proposte come conclusioni apoditticamente dimostrabili. In questo caso, la sovrapposizione dei due campi (il miraggio della teologia razionale) consente alla filosofia di saggiarne la tenuta teorica: non è la fede ad essere messa sotto esame, ma una dottrina che, volendosi fondata sui metodi della ragione, cessa di essere dottrina di fede per divenire discorso di ragione.

È abbastanza difficile concepire la coesistenza di due atteggiamenti contrastanti come il credere per fede ad una verità e il ritenerla indimostrabile o, addirittura, non conforme alla ragione; tale è, tuttavia, la realtà di fatto di ogni posizione fideista, che si fonda proprio sul paradosso e sulla contraddizione. Diventa problematico, allora,

---

178 *Trattato*, p. 118.

179 Cfr. E. KESSLER, *The Intellective Soul* cit., p. 504: «He thereby not only attempted to justify his submission to the Church but also qualified his own materialistic position as a reasonable attempt at a philosophically satisfying solution».

stabilirne l'intenzione sincera o insincera: l'individuazione dell'origine della verità di fede in un fondamento soprarazionale e la sua collocazione nella sfera del puro credere implicano che qualunque affermazione della ragione naturale può essere divergente dal dettato della fede;[180] e dunque nessuna affermazione, purché fatta in veste di filosofo, può provare la miscredenza, essendosi posta come premessa la distinzione di campi e l'ineguaglianza di valore normativo. A queste condizioni, per essere un buon cristiano è sufficiente credere e mantenere fermo il carattere divino della Rivelazione; evidentemente, non si richiede anche l'abbandono della ragione, purché essa si eserciti come un *altro* punto di vista.[181] In nessun luogo Pomponazzi afferma la superiorità o l'assolutezza della verità di ragione, come unico punto di vista legittimo e assolutamente probante; il *Trattato* riconosce l'incompetenza della ragione nel campo della fede e polemizza contro l'immortalità (o, almeno, *dice* di polemizzare) solo perché presentata come conclusione filosofica.

---

[180] *Può* essere divergente, non *deve*; ma se pure ci sia coincidenza tra la conclusione di ragione e quella di fede, la tesi resta vera in ciascun ambito per motivi diversi. Né mi pare corretto quanto afferma G. Di Napoli, *L'immortalità dell'anima* cit., p. 271: «Sicché per il Pomponazzi la distinzione tra fede e ragione, non solo riguarda le fonti come tali, ma pure gli stessi contenuti; cioè una dottrina che, in quanto rivelata, sarebbe di fede, non potrebbe essere una tesi razionalmente dimostrabile, e viceversa. In questo modo anche l'esistenza di Dio, che è dogma di fede, non potrebbe essere oggetto di dimostrazione razionale». Può esserlo, invece, ma non in quanto dottrina di fede: la dimostrazione si baserà su strumenti diversi, avrà validità solo per la ragione e certamente non giungerà a provare l'esistenza del Dio cristiano.

[181] Pur riconoscendo la profonda ambiguità di una simile posizione, non condivido le conclusioni di G. Di Napoli, *L'immortalità dell'anima* cit., p. 265: «Era sincero il Pomponazzi nella sua professione di fede? Dal tono dei suoi scritti si dovrebbe dedurre il contrario; egli non si limita a contestare il valore degli argomenti *pro*, ma propone con grande energia gli argomenti *contra*, si trovino o no in Aristotele; chi professa davvero una certezza cristiana la vive e la conserva gelosamente, senza cercare e coltivare tutte le prove che la ragione possa opporre a quella certezza; anzi, se trova che la ragione va contro la fede, può essere tentato di negare valore alla ragione e alla filosofia [...]; il Pomponazzi invece combatte un'aspra battaglia per la teoresi della mortalità». Pomponazzi potrebbe obiettare che chi professa una certezza di fede la vive senza cercare prove razionali che gliela *confermino*. È innegabile che egli oppone argomentazioni alla dimostrazione razionale (teologica, tomistica) dell'immortalità; ma la certezza cristiana (di fede) non è necessariamente in discussione: lo diventa nel momento in cui si presuppone che egli sia insincero, avendo stabilito come criterio deontologico del buon cristiano l'obbligo di negare la ragione se contraddice la fede. Anche Montaigne nega certezza alla ragione e professa un vigoroso fideismo, ma dello spessore del suo cristianesimo ancora si discute.

Questo è un elemento non sufficientemente considerato da chi ha creduto possibile non soltanto congetturare, ma provare la fondamentale miscredenza di Pomponazzi. Delle posizioni radicalmente antireligiose di Pomponazzi è convinto Martin Pine, che ha fornito il più articolato tentativo di dimostrare su evidenze testuali l'insincerità delle dichiarazioni fideistiche del XV capitolo. Il fideismo pomponazziano è, secondo Pine, atipico: non dice che la dottrina di fede non è giustificabile razionalmente o sperimentalmente ma va accettata su basi soprarazionali; non dice neppure che la ragione arriva a conclusioni opposte a quelle della fede, che però vanno accettate sulla base della Rivelazione (entrambe queste affermazioni sono considerate da Pine compatibili tanto con la sincerità che con l'insincerità). Nel fideismo di Pomponazzi sarebbe invece presente sia la constatazione della conflittualità tra dottrina religiosa e ragione, sia (questo è l'elemento in più) l'affermazione che non esiste altra modalità accettabile di provare quella dottrina.[182]

Mi sfugge il senso del 'non esiste altra modalità accettabile', che dovrebbe costituire la discriminante del terzo tipo di fideismo. Pine conosce il testo e non può voler intendere 'neppure con la Rivelazione': Pomponazzi, infatti, dice che l'immortalità, filosoficamente insostenibile, è stata resa manifesta dalle parole e dalle azioni di Cristo, fonte certissima di verità (il ricorso alla possibile insincerità qui non ci aiuta, perché è proprio quello che dovremmo dimostrare). Suppongo allora che Pine esprima confusamente un suo ragionamento più sottile, vale a dire: Pomponazzi *apparentemente* si sottomette alla Rivelazione; ma, poiché la svuota di ogni valore speculativo, di fatto nega che essa possa costituire garanzia di verità.[183] Ma in nessun luogo Pomponazzi mette in discussione la Rivelazione in quanto tale; e che essa *non* abbia contenuto speculativo, cioè razionale, è il presupposto di ogni fideismo – ché, altrimenti, non più di puro credere (fideismo) si tratterebbe, ma di una fede fondata sulla conoscenza (cioè, più o meno, di una posizione analoga a quella di Tommaso e di Ficino). Pine si riferisce però alle pagine del XIV capitolo, dedica-

---

[182] M. L. PINE, *Pietro Pomponazzi* cit., pp. 34-35: «Finally, it is still a third matter to say that a religious concept can be disproved by reason and experience and make the additional claim that no other mode of proof of the doctrine is acceptable».

[183] *Ivi*, pp. 112-123.

te alla religione erogatrice di apologhi né veri né falsi, nelle quali si troverebbe la prova del radicale razionalismo pomponazziano: lì, infatti, si affermerebbe l'assoluta verità della filosofia, si relegherebbero le religioni alla funzione puramente pratica di controllo delle masse, si negherebbe in assoluto il loro valore speculativo (esse, infatti, contengono solo «a kind of truth», una sorta di verità, perché convincono gli uomini ad agire compatibilmente al mantenimento dell'ordine sociale).[184] Ovviamente, in questo contesto interpretativo risulta improponibile l'ipotesi che Pomponazzi creda sinceramente e fermamente a ciò che contiene solo «una sorta di verità»: dunque, nel suo fideismo il rimando alla Rivelazione (che c'è) sarebbe mistificante, perché essa non potrebbe avere nessun contenuto significativo per il filosofo. Criticando con la ragione le dottrine della fede, Pomponazzi sottrarrebbe autorevolezza al loro fondamento veritativo: precisamente questo elemento, agli occhi di Pine, sarebbe la caratteristica che lo differenzia «from those of other Renaissance Aristotelians who are sincere [?] in their profession of faith».[185]

Sulla legittimità della riduzione delle religioni a semplici strumenti politico-sociali mi sono già fermata, cercando di dimostrare che, almeno nel *Trattato*, la verità trasmessa dalle religioni per mezzo di 'espedienti' (metafore, riferimenti antropomorfici, promesse e minacce) ha lo scopo primario di garantire il perseguimento del fine da parte della massa, cioè il suo adeguamento alla virtù e quindi la sua felicità; la ricaduta positiva sull'ordine civile è una conseguenza, garantita dalla moralità generalizzata. Ciò che invece mi preme di sottolineare è che la distinzione tra fede e ragione obbliga a distinguere tra i due approcci diversi messi in atto da Pomponazzi: fino al capitolo XIV egli parla da filosofo e, affrontando il discorso delle religioni

---

[184] *Ivi*, pp. 34-35: «He makes a claim for the absolute truth of philosophy and relegates religion to the purely practical function of controlling the masses. Religious doctrines contain a kind of truth because they can persuade men to act so as to preserve the social order. But religious doctrine has social value rather than speculative veracity. [...] The only doctrines he accepts are those of philosophy. Philosophy rejects the personal Christian God acting within history and eliminates the miracles of religion. Philosophy reduces to the absurd the notion of a life after death. And finally philosophy destroys revelation itself by viewing it as the product of heavenly forces rather than the act of divine will».

[185] *Ivi*, p. 123.

(*leges*, volutamente al plurale), giunge a conclusioni che hanno valore per quell'ambito; nel capitolo XV si esprime da credente, reale o sedicente tale, e riconosce il fondamento soprannaturale della *fides* (non delle *leges*). Nel primo caso, le religioni sono studiate nel loro aspetto 'umano', in quanto istituzioni inserite nella storia e nella società e, come tali, oggettivabili da un discorso razionale; nel secondo caso, si fa riferimento all'aspetto 'divino' della fede, non più razionalmente oggettivabile, ma accettato soggettivamente sulla base del puro credere e posto su un altro piano di certezza. Pertanto, ciò che si dice delle religioni *potrebbe* valere per la fede se Pomponazzi è insincero, ma non *vale* necessariamente anche per essa qualora Pomponazzi sia sincero: come si vede, l'indagine sulle intenzioni ricade inevitabilmente in una petizione di principio.[186] Non saprei come decidere tra le due alternative e non condivido la sicurezza con cui Pine si dice convinto che «the fideistic superiority of faith proclaimed by Pomponazzi is a device used to hide the destructive conclusions of reason under conventionally acceptable usages of the day».[187] Può darsi che sia andata così – e, certamente, la critica pomponazziana ai compromessi filosofico-cristiani (per lo più, al tomismo) ebbe conseguenze notevolissime sulla credibilità e sull'autorevolezza non solo di ogni *filosofia* ispirata al cristianesimo, ma anche della stessa *fede* cristiana. Ma può anche darsi che Pomponazzi vivesse veramente il paradosso di quella divergenza

---

[186] Anche M. CAMPANINI, *Introduzione* cit., pp. 58-59 (che pure sfata con fini osservazioni la leggenda di Averroè e degli averroisti medioevali miscredenti e insinceri) sottolinea l'uso radicale ed empio di passi averroisti da parte di Pomponazzi. Però anche Campanini è costretto a usare le solite espressioni (p. 59: «Non credo che si possa sfuggire *all'impressione* che l'immortalità dell'anima sia per il Peretto una "favola", né vera né falsa», corsivo mio) e a riferirsi al solito capitolo XIV, il cui punto di vista invece andrebbe distinto da quello del capitolo XV. E se è vero che quest'ultimo è «un miracolo di equilibrio sullo scivoloso terreno della "doppia verità"», non mi pare che esso sia più ambiguo di quanto non siano le conclusioni di Boezio di Dacia, la cui 'sincerità' Campanini rivendica vigorosamente.

[187] M. PINE, *Pietro Pomponazzi* cit., p. 123. Concordano con Pine G. DI NAPOLI (cfr. *supra*, nota 181) e B. MOJSISCH, *Einleitung* cit., pp. XI-XII. Ma cfr. P. O. KRISTELLER, *Paduan Averroism and Alexandrism* cit., p. 150 (che giustamente insiste sull'inaffidabilità della lettura 'tra le righe', di solito fondata su aneddoti e sulla tradizione delle epoche posteriori) e ID., *Le mythe de l'athéisme de la Renaissance et la tradition française de la libre pensée*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», 37, 1975, pp. 337-348. Su una sospensione di giudizio mi pare orientato anche R. POPKIN, *Theory of Knowledge*, in *The Cambridge History of Renaissance Philosophy* cit., p. 671.

tra *scitum* e *creditum* e che avvertisse, esasperandoli, i limiti della ragione di fronte al mistero della fede. La felice conclusione della controversia seguita alla pubblicazione del *Trattato* e, oggi, l'imbarazzo degli studiosi sono una prova oggettiva dell'inattaccabilità formale del fideismo di Pomponazzi, vero o simulato che fosse. A noi non resta che riconoscere la questione della sincerità di Pomponazzi nella sua realtà di 'problema neutro' e, tutto sommato, irrilevante.

SCHEDA BIOGRAFICA

Pietro Pomponazzi nacque a Mantova il 16 settembre 1462. Dal 1484 frequentò l'Università di Padova, seguendo le lezioni di filosofia naturale di Pietro Trapolino, quelle di medicina di Pietro Roccobonella e quelle di metafisica del domenicano Francesco Securo da Nardò (Neritone). Nel 1487 si addottorò in Arti e nell'anno accademico 1488-89 iniziò il suo insegnamento come professore straordinario di filosofia «secundo loco». Gli Statuti imponevano la lettura dei *libri naturales* di Aristotele (*De anima*, *Physica*, *De caelo et mundo* e, a Padova, *De generatione et corruptione*), accompagnati dall'esposizione del commento di Averroè; i giorni festivi erano invece dedicati alla lettura delle *Meteore* e dei *Parva Naturalia*. Secondo l'uso, il professore aveva un *concurrens*, cioè un collega che faceva lezione alla stessa ora: gli studenti avevano così la possibilità di scegliere il docente che preferivano e, una volta l'anno, esprimevano la loro valutazione, chiedendo o meno il rinnovo dei contratti mediante votazioni (ballottazioni). Nel 1492 Pomponazzi passava alla cattedra di filosofia ordinaria «secundo loco» e, nel '95, «primo loco», avendo come concorrente Agostino Nifo. Nello stesso anno si addottorava in medicina.

Nel 1496 lasciò Padova per recarsi come insegnante di logica alla corte di Alberto Pio da Carpi, seguendolo nell'esilio a Ferrara. Lì rimase fino al '99, allontanandosene brevemente nel '97 per recarsi a Mantova, dove sposò Cornelia Dondi, che gli darà due figlie.

Nel 1499, morto Nicoletto Vernia, Pomponazzi veniva richiamato a Padova. Negli anni successivi insegnò avendo come concorrenti Antonio Fracanziano e gli averroisti sigieriani Tiberio Bacilieri (dal 1500 al 1503) e Alessandro Achillini (dal 1506 al 1508). Suoi allievi furono anche Gaspare Contarini, Andrea Mocenigo, nipote del doge, Antonio Surian e l'umanista Lazzaro Bonamico e, a Bologna, Ercole Gonzaga. Per il suo grandissimo ascendente e per il rispetto che ri-

scuoteva tra gli studenti, il Senato lo esentò dall'obbligo delle ballottazioni a partire dal 1504. Nel 1507 perdeva la moglie e si risposava con Ludovica da Montagnana.

Nel giugno del 1509 Padova veniva occupata dalle truppe della Lega di Cambrai, in guerra contro Venezia; ma l'attività didattica dello Studio venne sospesa solo un mese dopo, quando i Veneziani si impadronirono di nuovo della città e molti professori, che non erano stati ostili agli invasori, lasciarono la città per timore delle rappresaglie. Pomponazzi si trasferì all'Università di Ferrara, su invito del duca Alfonso d'Este, ma dopo un anno anche lo Studio ferrarese fu costretto a chiudere. Dal 1510 al 1511 Pomponazzi si ritirò a Mantova. Nel 1511 accettò la chiamata dell'Università di Bologna come professore di filosofia ordinaria, recandovisi nel 1512. Rimasto nuovamente vedovo, si risposò per la terza volta con Adriana della Scrofa. Nel 1514 fu costretto ad interrompere le lezioni per un'accusa di eresia. Nel 1516 scrisse e pubblicò il *Tractatus de immortalitate animae*. Mentre il libro veniva bruciato pubblicamente a Venezia, Pomponazzi fu denunziato dall'agostiniano Ambrogio Fiandino per eresia. L'appoggio di Pietro Bembo alla corte vaticana consentì a Pomponazzi di evitare il peggio: nel '18 il Papa gli chiese una ritrattazione, che non fu mai pronunziata; anzi, nello stesso anno usciva l'*Apologia*, nella quale Pomponazzi rispondeva alle misurate obiezioni del suo antico allievo Contarini, del domenicano Vincenzo Colzade, reggente dello Studio bolognese, del tomista Pietro Manna e a quelle, più violente, di predicatori e teologi.

Le vicende non influirono sul prestigio accademico di Pomponazzi, visto che proprio nello stesso anno gli veniva concesso l'esonero dall'obbligo del concorrente e il privilegio di scegliere a suo arbitrio i testi da leggere nel corso. Nel 1519 Pomponazzi stendeva il *Defensorium* contro le critiche dell'ex collega Nifo. La pubblicazione fu autorizzata dall'Inquisitore a condizione che l'opera fosse accompagnata dalla *solutio* degli argomenti mortalisti propostivi: Pomponazzi ottemperò alla richiesta incaricandone della stesura il domenicano Crisostomo Javelli. La polemica proseguì ancora per qualche anno, ma Pomponazzi non vi intervenne più.

Nel 1520 Pomponazzi compose, lasciandoli intenzionalmente inediti, il *De incantationibus* e il *De fato*.

Nella primavera del 1524 l'insorgere del mal della pietra lo costrinse ad interrompere le lezioni. Si spense nel maggio del 1525, un anno dopo aver steso il suo testamento.

AVVERTENZA

La presente traduzione è condotta sul testo della seconda edizione del *De immortalitate animae* (d'ora in poi: *V*), inclusa nella collezione di scritti pomponazziani *Tractatus acutissimi, utillimi et mere peripatetici* stampata a Venezia dagli eredi di Ottaviano Scoto il 1° marzo del 1525. Il testo edito in *V* riproduce l'*editio princeps* di Bologna, stampata da Giustiniano Leonardo di Rubiera il 6 novembre del 1516 (d'ora in poi: *B*), ma corregge quasi tutti gli errori che vi erano contenuti e che erano già segnalati da *B* in una *errata corrige* verosimilmente curata dallo stesso Pomponazzi (cfr. B. NARDI, *Di una nuova edizione* cit., p. 163) e apporta sette brevissime integrazioni (la più consistente è all'inizio del cap. IV: «ex anima intellectiva et corpore velut ... tunc anima et corpus»; cfr. *infra*, p. 23, ll. 21-22). Perciò il testo di *V* richiede un numero limitato di interventi, ricavabili per la maggior parte dal confronto col testo edito in *B* o con l'elenco di correzioni registrate nell'*errata corrige* di *B*. La traduzione tiene conto anche di alcuni interventi delle edizioni Gentile, Morra e Mojsisch, che correggono lezioni errate di *B* mantenute da *V*: ma si tratta sempre di banali sviste o di irregolarità grammaticali e sintattiche. Mi sono attenuta al testo di *V* nei seguenti casi controversi: al cap. IV e al cap. IX (cfr. *infra*, p. 19, l. 21 e p. 47, l. 20) non accolgo la tacita correzione di MOJSISCH (p. 34 e p. 88) «non contingit *ipsum* separari» (in luogo di *ipsam B* e *V*), perché essa è sì rispettosa della lettera del testo aristotelico, ma tradisce l'intenzione di Pomponazzi (del resto, la stessa citazione compare nel *Trattato* con una significativa alternanza di lezioni, peraltro talvolta rispettata anche da MOJSISCH); al cap. XII, p. 75, l. 6, mantengo *singularis* di *B* e *V*, in luogo di *universalis*, proposto dagli altri editori, per le ragioni esposte nella relativa nota al testo.

In numerosi luoghi l'edizione Mojsisch apporta tacite correzioni

grammaticali, sintattiche e lessicali di cui non ho tenuto conto e che non posso discutere dettagliatamente in questa sede: alcune di esse non appaiono necessarie e, comunque, non modificano la traduzione (per es., la sistematica correzione dell'indicativo dipendente da 'cum' in un congiuntivo; la correzione delle forme secondarie di alcune parole nei loro corrispondenti più 'classici' ed eleganti); altre, invece, non appaiono giustificate, potendosi mantenere la lezione originaria semplicemente ipotizzando una lettura o un'interpunzione diverse da quelle adottate da Mojsisch. Non è d'altra parte possibile valutare il fondamento di buona parte degli interventi integrativi, espuntivi o emendativi di Mojsisch, perché la sua edizione non presenta apparato critico e non è facile distinguere l'intervento editoriale dalla banale svista o dall'errore di stampa.

Nel massimo rispetto possibile dell'impostazione pomponazziana, la presente traduzione si propone di offrire al lettore un testo chiaro: perciò ho spesso sostituito alla successione di subordinate una serie di coordinate, cercando di rendere perspicua la concatenazione del ragionamento mediante l'uso appropriato di avverbi e segni di interpunzione; talvolta ho esplicitato espressioni troppo sintetiche, che – per quanto tipiche del linguaggio universitario – potevano tuttavia dar luogo a fraintendimenti.

Le opere citate o comunque utilizzate da Pomponazzi sono identificate nelle note con riferimento all'edizione (critica, se disponibile, o comunque in lingua originale) segnalata in bibliografia; gli autori e i titoli delle opere, di cui esista traduzione, sono però indicati in italiano. Nel caso di Aristotele il riferimento è alla suddivisione in capitoli dell'edizione Bekker, che non sempre coincide con quella delle edizioni e delle traduzioni moderne: ma l'indicazione canonica della pagina, della colonna e del rigo Bekker consentirà comunque di rintracciare agevolmente il passo. Per permettere un rapido confronto con la traduzione latina, ho indicato tra parentesi quadre anche il corrispondente numero di «textus», che nella tradizione medioevale e rinascimentale suddivideva lo scritto aristotelico secondo la scansione del commento di Averroè: così, del resto, lo leggeva e lo citava Pomponazzi. Non sono intervenuta sulle indicazioni inesatte eventualmente fornite da Pomponazzi, ma mi sono limitata a segnalare in nota il rimando a mio parere corretto, che spesso ho ricavato dalla lettura delle altre opere di Pomponazzi o dai rimandi contenuti nelle *repor-*

tationes dei corsi universitari. Salvo rarissimi casi, non ho segnalato le numerose divergenze con gli altri editori o traduttori nell'identificazione delle fonti.

Un cenno di particolare gratitudine al mio amico Stefano Caroti, che mi ha dato il suo aiuto, come sempre competente e generoso, su alcuni punti difficili e controversi del testo.

Ai miei figli, Albert e Martin.

PIETRO POMPONAZZI

TRATTATO SULL'IMMORTALITÀ DELL'ANIMA

Pietro Pomponazzi da Mantova saluta il magnifico patrizio veneto Marcantonio Flavo Contarini, carissimo amico.

1. Speravo proprio, nobile Contarini, di poter venire a Venezia in queste vacanze estive della nostra Università e di poter fare visita e rendere omaggio di persona, dopo lungo tempo, a tanti cari e vecchi amici e miei illustrissimi protettori – e soprattutto a te, a cui sono costantemente rivolti, come è giusto, il mio ricordo e il mio affetto.[1] Ma la mia speranza è andata delusa. Infatti, mentre quasi mi apprestavo al viaggio, fui colpito all'improvviso da una grave e rischiosa malattia, che mi ha tormentato molto e a lungo. In tutto il periodo della malattia numerosi miei allievi e amici, persone dotte e cortesissime, avevano intanto preso l'abitudine di venirmi a trovare ogni giorno, come si usa fare per dimostrazione di affetto. Essi cercavano di lenire in vari modi la mia penosa condizione; talvolta riuscivano anche a sollevarmi dallo stato di spossatezza ponendomi svariati e differenti quesiti. Alla fine, non so come, la conversazione si spostò sull'immortalità dell'anima; e su questo tema, a richiesta di tutti i presenti, parlai a lungo e diffusamente. In seguito ho ripreso e articolato con maggiore accuratezza quel mio discorso, che ho deciso di pubblicare e di dedicare espressamente a te – affinché noi, che separati dalla distanza non possiamo «dire ed udire vere parole»,[2] fossimo almeno riuniti dal legame dei miei scritti (qualunque valore essi abbiano) ed affinché io potessi conversare con te nell'unico modo che mi è concesso. Tu nella tua generosità accoglierai con benevola disposizione il mio mode-

---

[1] Sul Contarini, cfr. B. NARDI, *Di una nuova edizione del «De immortalitate animae» del Pomponazzi*, «Rassegna di filosofia», 4, 1955, pp. 154-155, che lo identifica col Marcantonio nato attorno al 1485 e morto nel 1546, studente a Padova nel 1506, poi entrato nella carriera politica (nel 1516 era «avogador» a Padova). Gli sono attribuiti un commento della *Politica* di Aristotele e uno *Speculum morale philosophorum*.

[2] VIRGILIO, *Eneide*, I, 409.

sto omaggio, anche se esso non è affatto adeguato ad un uomo illustre come te. Ti saluto.

1 Ottobre 1516

Proemio: illustra il proposito o argomento del libro e l'occasione di tale proposito ecc.

2. Quando ero ammalato, fra' Gerolamo Natale di Ragusa dell'Ordine dei Predicatori, persona cortesissima e a me molto affezionata, veniva a farmi visita abbastanza spesso. Un giorno, vedendomi meno angustiato dal male, con atteggiamento molto umile così esordì: «Carissimo maestro, nei giorni scorsi, mentre ci esponevi il I libro *Del cielo*, giunto al passo in cui Aristotele si adopera a dimostrare con svariate argomentazioni che l'ingenerato e l'incorruttibile sono interscambiabili,[3] dicesti che la posizione del divino Tommaso d'Aquino sull'immortalità delle anime non si accorda affatto, a tuo parere, con le affermazioni di Aristotele, anche se non mettevi in dubbio che essa è vera e di per sé solidissima. Perciò, se non ti è gravoso, desidererei molto che tu mi facessi comprendere due punti: anzitutto, quale è la tua opinione su questo tema a prescindere dai dati rivelati e dai miracoli e mantenendosi esclusivamente entro l'ambito naturale; in secondo luogo, quale tu pensi che fosse il pensiero di Aristotele sullo stesso argomento».

Allora, vedendo che tutti i presenti – e ve ne erano parecchi – condividevano lo stesso desiderio, io gli risposi così: «Carissimo discepolo (e voi tutti), non chiedi poco: questa infatti è una questione molto complessa, su cui si sono affaticati quasi tutti i grandi filosofi. D'altra parte, a me domandi soltanto cosa ne pensi io e questo è un impegno che posso assolvere, perché spiegartelo è facile: perciò molto volentieri esaudirò il tuo desiderio. Se poi le cose stiano davvero come io credo, lo potrai chiedere a persone più esperte. Dunque con l'aiuto di Dio affronterò la questione».

---

[3] ARISTOTELE, *Del cielo*, I, 12, 282 a 25-283 b 22 [t. 125-40]. Cfr. P. POMPONAZZI, *Expositio super I De caelo*, pp. 195-199.

Cap. I: si mostra che l'uomo possiede una natura indeterminata ed è intermedio tra gli esseri mortali e quelli immortali.

3. Ho pensato di dover iniziare la nostra riflessione da questa constatazione: l'uomo possiede una natura non semplice, bensì molteplice, non certa, bensì indeterminata e occupa un luogo intermedio tra gli esseri mortali e quelli immortali.[4] È del resto facile verificarlo se si prendono in esame le operazioni proprie della sua essenza, perché è grazie ad esse che le essenze si fanno conoscere.[5]

L'uomo svolge funzioni proprie dell'anima vegetativa e sensitiva, che non possono esplicarsi senza uno strumento corporeo e caduco, come si afferma nel II libro *Dell'anima* e nel II libro *Della riproduzione degli animali*, capitolo 3:[6] per questo motivo l'uomo accoglie la mortalità. D'altra parte, l'uomo pensa e vuole e queste operazioni sono svolte senza strumento corporeo, come si legge in tutto il libro *Dell'anima*, nel I libro *Delle parti degli animali*, capitolo 1, e nel II libro *Della riproduzione degli animali*, capitolo 3;[7] ora, tali operazioni dimostrano separabilità e immaterialità e queste, a loro volta, l'immortalità: per questo motivo l'uomo deve essere annoverato tra gli esseri immortali.

Ma in base a queste considerazioni si può ricavare la conclusione nella sua interezza, cioè che l'uomo non ha una natura semplice (visto che racchiude, per così dire, tre anime: la vegetativa, la sensitiva e l'intellettiva) e reclama per sé una natura indeterminata (visto che non è per sua natura né mortale né immortale, ma abbraccia entrambe le nature). Perciò si espressero bene gli antichi quando lo posero tra le cose eterne e quelle temporali, per il fatto che non è né pienamente eterno né pienamente temporale: infatti, partecipa di entram-

---

[4] M. Ficino, *Teologia Platonica*, I, 5, p. 62, XVIII, 8, p. 217; G. Pico, *La dignità dell'uomo*, pp. 102, 104.

[5] Averroè, *In Metaphysicam*, XII, comm. 14, f. 301r E. Cfr. Aristotele, *Dell'anima*, I, 1, 402 b 22-25 [t. 11].

[6] Aristotele, *Dell'anima*, II, 1, 413 a 5-6 [t. 11], *Riproduzione degli animali*, II, 3, 736 b 22-23.

[7] Aristotele, *Dell'anima*, I, 4, 408 b 19-29 [t. 65-66], II, 1, 413 a 6-7 [t. 11], III, 4, 429 a 24-27 [t. 6], b 5 [t. 7], *Parti degli animali*, I, 1, 641 a 33 - b 10, *Riproduzione degli animali*, II, 3, 736 b 27-29.

be le nature e grazie alla sua collocazione intermedia gli è stata concessa la facoltà di assumere tra le due la natura che vuole.[8]

4. Da questa possibilità deriva che si possono trovare tre tipi di uomini.[9] Alcuni, infatti, – ma sono pochissimi – sono annoverati tra gli dei: sono quelli che, essendo stati capaci di dominare la loro parte vegetativa e sensitiva, sono divenuti quasi completamente razionali. Invece altri, che hanno trascurato del tutto l'intelletto e si sono dedicati soltanto alla parte vegetativa e a quella sensitiva, si sono quasi trasformati in bestie: era forse questo il significato della favola di Pitagora, che raccontava che le anime umane entrano in bestie diverse.[10] Altri ancora sono stati definiti uomini in senso pieno: sono coloro che hanno vissuto moderatamente, seguendo le virtù morali; e però non si sono dedicati completamente all'intelletto né si sono del tutto abbandonati alle funzioni corporee. Ciascuno di questi tre tipi, tuttavia, comprende un'ampia varietà di casi, come è agevole constatare. E a questo si accorda quello che dice il salmo: «Lo hai fatto di poco inferiore agli angeli» ecc.[11]

Cap. II: si espongono le interpretazioni in base alle quali si può intendere questa molteplicità della natura umana.

5. Abbiamo detto della natura molteplice e ancipite dell'uomo – molteplice e ancipite non certo in riferimento alla composizione di materia e forma, ma relativamente alla sua stessa forma o anima. Poiché immortale e mortale sono attributi opposti, che non possono essere predicati di uno stesso soggetto,[12] resta allora da capire come sia possibile che essi siano assegnati contemporaneamente all'anima

---

[8] PROCLO, *Elementatio Theologica*, prop. 190. Cfr. TOMMASO, *In De causis expositio*, prop. 2, 22, *Somma contro i Gentili*, II, 68, n. 1453, 81, n. 1625, III, 61, n. 2362, *Quaestio de anima*, art. 1, resp.; M. FICINO, *Teologia Platonica*, I, 5, p. 62; G. PICO, *La dignità dell'uomo*, p. 110; TOMMASO DE VIO, *Commentaria in De anima*, I, 71, p. 57.

[9] Cfr. ARISTOTELE, *Etica Eudemia*, I, 1, 1214 a 32-33, I, 4, 1215 a 35 - b 1.

[10] Cfr. ARISTOTELE, *Dell'anima*, I, 3, 407 b 21-23 [t. 53]; DIOGENE LAERZIO, *Vite dei filosofi*, VIII, 1, 36; M. FICINO, *Teologia Platonica*, XVII, 4, p. 167; G. PICO, *La dignità dell'uomo*, p. 108.

[11] *Salmi*, 8, 6. Cfr. G. PICO, *La dignità dell'uomo*, p. 102.

[12] ARISTOTELE, *Metafisica*, IV, 3, 1005 b 19- 21, 26-30 [t. 9].

umana – e qualcuno lo potrebbe a buon diritto mettere in discussione. Comprendere questo punto non è senza importanza.

6. Quindi: o si ammetterà un'unica e identica natura, che sia contemporaneamente mortale ed immortale, oppure se ne ammetteranno due differenti. Se si accetta questa seconda ipotesi, essa potrà essere intesa secondo tre interpretazioni: o ci sarà un numero di nature mortali e immortali equivalente al numero degli uomini – per cui in Socrate ci saranno una natura immortale e una o due nature mortali, e così negli altri uomini, in modo che ciascuno abbia una propria natura mortale ed una propria natura immortale; oppure si ammetterà un'unica natura immortale in tutti gli uomini, mentre le nature mortali saranno distribuite e moltiplicate in ciascun uomo; oppure, viceversa, si ammetterà una natura immortale moltiplicata e una natura mortale comune a tutti.

7. Se invece si sceglie la prima alternativa, cioè che l'uomo è mortale ed immortale grazie ad un'unica e identica natura, poiché non sembra possibile che attributi opposti siano predicati in senso assoluto di un identico soggetto, bisognerà intanto escludere la possibilità che un'identica natura sia mortale ed immortale; invece essa sarà o per sua natura immortale e per un certo aspetto mortale; o invece, all'opposto, per sua natura mortale, ma per un certo aspetto immortale; o, infine, conterrà entrambi gli attributi relativamente, cioè sarà per un certo aspetto mortale e per un certo aspetto immortale. Queste ultime tre interpretazioni permettono di risolvere l'obiezione in modo soddisfacente.[13]

Riepilogando, dunque, la duplicità dell'anima umana può essere rappresentata secondo sei interpretazioni diverse, come appare chiaro a chi ha seguito la concatenazione del ragionamento e sappia trarne la conclusione.

---

[13] Cfr. *ivi*, IV, 6, 1011 b 20-22 [t. 27]: «Se, dunque, è impossibile che l'affermazione e la negazione di una cosa siano nello stesso tempo vere, è impossibile anche che i contrari coesistano nello stesso tempo, a meno che non coesistano entrambi in una certa maniera, oppure uno dei due esista in una certa maniera e l'altro in senso assoluto» (trad. A. Russo, p. 115).

Cap. III: si espone l'interpretazione seguita da Temistio e da Averroè, secondo la quale l'anima immortale è unica di numero e quella mortale moltiplicata.

8. Delle sei interpretazioni sopra enunciate, quattro ebbero i loro sostenitori, mentre le altre due non furono prese in considerazione. Nessuno infatti ha sostenuto che l'anima immateriale sia moltiplicata e quella materiale numericamente una: e questo coerentemente alla ragione, in quanto non è pensabile che un'unica sostanza corporea si trovi in così tanti individui distinti per luogo e per soggetto – e a maggior ragione se essa è corruttibile. Allo stesso modo nessuno ha sostenuto che una stessa sostanza possa essere in eguale misura mortale ed immortale, perché niente può essere costituito da due qualità contrarie in identica proporzione, ma è sempre necessario che una sia prevalente rispetto all'altra, come è dimostrato chiaramente nel I libro *Del cielo*, testo del commento 7, nel II libro *Della generazione*, testo 47, nel X libro della *Metafisica*, testo 23, e nel II libro del *Colliget*.[14] Prendiamo allora in considerazione, una per una, le quattro rimanenti interpretazioni.

9. Averroè e, io credo, Temistio prima di lui sostennero concordemente che l'anima intellettiva è realmente distinta dall'anima corruttibile e che è una di numero in tutti gli uomini, mentre quella mortale è moltiplicata.[15] La loro prima affermazione si fonda su questo: essi constatarono che Aristotele dimostra in senso assoluto che l'intelletto possibile è immisto e immateriale – e perciò eterno – e che tutte le sue parole mirano a questa conclusione, come appare evidente a chiunque legga il libro *Dell'anima*;[16] ma poiché credettero l'argomentazione di Aristotele valida in sé e per sé, essi affermarono che l'intelletto è per sua natura immortale. D'altra parte, però, constatarono che nelle sue funzioni l'anima vegetativo-sensitiva necessaria-

---

[14] ARISTOTELE, *Del cielo*, I, 2, 269 a 1-2 [t. 7], *Della generazione e della corruzione*, II, 3, 330 a 31 [t. 48], *Metafisica*, X, 7, 1057 b 23-25 [t. 23]; AVERROÈ, *Colliget*, II, 22, f. 32r F.

[15] AVERROÈ, *In De anima*, III, comm. 5, pp. 387-413; TEMISTIO, *Paraphrasis*, VI, pp. 239-240, ll. 94-16, cfr. AVERROÈ, *ivi*, p. 389, ll. 57-60.

[16] ARISTOTELE, *Dell'anima*, III, 4, 429 a 18, 24-25 [t. 4, 6], 430 a 2-4 [t. 15].

mente richiede un organo corporeo, come risulta dai luoghi citati prima; ma ciò che è tale è necessariamente corporeo e caduco; perciò conclusero che questa anima è per sua natura mortale. Ma poiché non è possibile che una stessa sostanza sia in sé e in senso assoluto mortale e immortale, furono spinti a sostenere che l'anima immortale è realmente distinta da quella mortale. Temistio tenta di guadagnare anche Platone a questa opinione e cita le parole di Platone nel *Timeo*, che sembrerebbero sottintendere chiaramente proprio questo.[17]

Quanto al fatto che vi sia in tutti gli uomini un unico intelletto – sia che si parli dell'agente, sia che si parli del possibile – questa affermazione può risultare evidente in base al principio, condiviso da tutti i Peripatetici, secondo il quale la moltiplicazione degli individui in una stessa specie è possibile solo grazie alla materia quantificata, come è scritto nel VII e XII libro della *Metafisica* e nel II libro *Dell'anima*.[18] Per la soluzione delle obiezioni contro questa interpretazione rimando ai libri dei due autori e a quelli dei loro seguaci; qui infatti intendiamo presentarne una sintesi ed esporne solo i punti fondamentali.

Cap. IV: si confuta l'opinione di Averroè.

10. Per quanto questa opinione sia molto diffusa tra i nostri contemporanei e sia considerata quasi unanimemente come l'opinione di Aristotele, a me sembra invece che essa sia non solo del tutto falsa in sé, ma anche incomprensibile, assurda e del tutto estranea ad Aristotele; anzi, ritengo che Aristotele non abbia mai non dico creduto, ma neppure pensato una tale sciocchezza.

In primo luogo, per quanto concerne la sua falsità filosofica, non voglio proporre nessuna nuova argomentazione, ma mi limito a rimandare il lettore a ciò che scrive il divino Tommaso d'Aquino, gloria dei Latini, nello specifico trattato *Contro l'unità dell'intelletto*, nella prima parte della *Somma*, nel II libro *Contro i Gentili*, nelle *Questioni disputate* che riguardano l'anima e in molti altri luoghi.[19] Infatti

---

[17] TEMISTIO, *Paraphrasis*, VI, pp. 239-240, ll. 3-18; PLATONE, *Timeo*, 69 c-e, 72 d.

[18] ARISTOTELE, *Metafisica*, VII, 8, 1034 a 7-8 [t. 28], XII, 8, 1074 a 33-35 [t. 49], *Dell'anima*, II, 2, 414 a 25-27 [t. 26].

[19] TOMMASO, *Trattato sull'unità dell'intelletto*, III, 63-84, IV, V, 99-113, *Somma teo-*

egli critica questa opinione così brillantemente e con tanta acutezza, da non lasciare a mio parere nessun punto indiscusso, e non si fa sfuggire, senza confutarla, nessuna replica che potrebbe essere proposta in difesa di Averroè. Egli assale, distrugge e annienta la posizione di Averroè nella sua interezza e agli averroisti non è concesso alcuno scampo, se non le ingiurie e le maledizioni contro quel divino e santissimo uomo.

Quanto al secondo punto, invece, ho deciso di proporre queste poche considerazioni, che mi convincono pienamente del fatto che tale interpretazione è estranea ad Aristotele, anzi che essa è un'invenzione e una stravaganza escogitata di sana pianta da quel famigerato Averroè.

11. Anzitutto: l'anima intellettiva così concepita o possiede una qualche operazione del tutto indipendente dal corpo sia come soggetto sia come oggetto, oppure non ne possiede nessuna.[20] Questa seconda alternativa non può essere ammessa perché contraddirebbe allo stesso Averroè e alla ragione. Contraddirebbe ad Averroè, perché alla fine del commento 12 del I libro *Dell'anima* egli afferma: «E <Aristotele> non vuol dire con queste parole quello che risulta letteralmente dal passo, e cioè che il pensare si realizza soltanto assieme all'immaginazione; in tal caso infatti l'intelletto materiale sarà generabile e corruttibile, come ritiene Alessandro».[21] Da queste parole risulta evidente che per Averroè l'intelletto ha una qualche operazione del tutto indipendente dal corpo. Questa conclusione sarebbe confermata anche dalla ragione: se l'intelletto non è una forma posta in essere

---

logica, I, q. 75, art. 6, resp., q. 76, artt. 1-2, resp., q. 79, art. 4, resp., *Somma contro i Gentili*, II, 73-81, nn. 1488-1626, *Quaestio de anima*, artt. 2-3, resp., *Quaestio de spiritualibus creaturis*, artt. 2, 9, resp., *In De anima*, III, lect. 7, nn. 689-95.

[20] Su questa distinzione, cfr. *Introduzione*, p. XXV, e *Trattato*, cap. 9, pp. 48-50. L'indipendenza dal corpo come soggetto presuppone che l'operazione dell'anima si svolga senza utilizzare un organo come strumento (come avviene invece nella visione, ove l'anima svolge la sua funzione mediante la pupilla); l'indipendenza dal corpo come oggetto presuppone che l'operazione dell'anima non si serva del corpo neppure come avvio della sua operazione: secondo Pomponazzi, l'atto intellettivo è indipendente dal corpo come strumento, perché non si svolge mediante un organo, ma ne dipende come oggetto, perché si svolge a partire dalle immagini tratte dall'esperienza sensibile, che dipende dal corpo.

[21] AVERROÈ, *In De anima*, I, comm. 12, p. 18, ll. 65-69.

per mezzo del soggetto, esso non è dipendente dal soggetto nell'essere e di conseguenza neppure nel suo operare, visto che l'operare consegue all'essere.

Che però questo non concordi con Aristotele e che sia in contrasto col suo pensiero, è abbastanza evidente, dato che Aristotele alla fine del citato testo 12 del I libro *Dell'anima* afferma che «il pensare o è immaginazione o non avviene senza immaginazione».[22] È vero che qui Aristotele sta formulando un'ipotesi; però nel testo 39 del III libro *Dell'anima* dice invece molto chiaramente che «non c'è pensare senza un'immagine sensibile»;[23] il che è provato anche dall'esperienza. In nessun modo dunque, secondo Aristotele, l'intelletto umano possiede un'operazione del tutto indipendente dal corpo: ma questo è l'opposto di ciò che avevamo prima ammesso per ipotesi.

Su questo punto non vedo altra possibile replica se non che questo passo concerne il pensare umano e la misura in cui, grazie a quell'intelletto, l'uomo si dice pensante. In questo caso è sicuramente vero che l'intelletto ha sempre bisogno di un'immagine sensibile. Infatti, nell'intellezione nuova e prima del congiungimento ciò è del tutto evidente; nell'intellezione eterna o nello stesso stato di congiungimento ciò è ancora vero dato che, secondo lo stesso Averroè, l'intelletto possibile viene predisposto all'accoglimento dell'intelletto agente come forma grazie alle acquisizioni speculative la cui conservazione dipende dalla facoltà sensitiva – come egli stesso afferma nel commento 39 del III libro *Dell'anima*. Però, se si considera l'intelletto in sé, esso non dipende affatto dall'immagine sensibile.[24]

---

[22] ARISTOTELE, *Dell'anima*, I, 1, 403 a 8-10 [t. 12]: «Per eccellenza proprio dell'anima sembra il pensare: ma se anche il pensare è una specie di immaginazione o non si ha senza l'immaginazione, ne segue che neppur esso esisterà indipendentemente dal corpo» (trad. R. Laurenti, p. 102).

[23] *Ivi*, III, 7, 432 a 8-9 [t. 39]; cfr. 431 a 16-17 [t. 30].

[24] AVERROÈ, *In De anima*, III, comm. 39, p. 506, ll. 36-38. Questa replica dipende forse da A. NIFO, *Super ll. III De Anima*, I, t.c. 12, e si fonda sulla distinzione tra l'atto intellettivo che compete all'intelletto quando lo si consideri in sé e quello che gli compete quando lo si consideri nella sua relazione con la specie umana, di cui esso è Intelligenza. Considerato in sé, come sostanza separata, l'intelletto ha un'operazione conoscitiva del tutto indipendente dalla materia, al pari delle altre Intelligenze: il passo aristotelico, quindi, non lo concerne affatto. In quanto però l'intelletto è deputato alla sfera terrena e umana e determina la conoscenza intelligibile anche nei singoli individui, esso entra in rapporto con la materia: nell'operazione intellettiva che si realizza quando l'intelletto

Questa replica è assai ingegnosa, ma non sembra affatto utile. Infatti, secondo la definizione comune dell'anima, essa è 'atto di un corpo fisico organico' ecc.:[25] di conseguenza, l'anima intellettiva è atto di un corpo fisico organico. Pertanto, poiché secondo l'essere l'intelletto è atto di un corpo fisico organico, allora anche in ogni sua operazione dipenderà da un organo o come soggetto o come oggetto: dunque non sarà mai completamente indipendente dall'organo.

A questo si potrebbe forse replicare che la condizione dell'anima è analoga a quella delle altre Intelligenze: in effetti, il Commentatore stesso nel commento 19 del III libro *Dell'anima* sostiene che l'anima è la più bassa delle Intelligenze.[26] Ora, le altre Intelligenze possono essere considerate da un duplice punto di vista: anzitutto in sé e non in quanto portano all'atto il corpo celeste – e sotto questo aspetto non sono anime ed hanno operazioni del tutto indipendenti dal corpo, come il pensare e il desiderare. D'altra parte, però, esse possono essere considerate in quanto portano all'atto i corpi celesti – e sotto questo aspetto soddisfano alle caratteristiche tipiche dell'essere anima; anzi, si applica loro anche la suddetta definizione di anima: infatti sotto questo aspetto sono atto di un corpo fisico organico, anche se questa definizione viene utilizzata in senso piuttosto improprio, come appunto riconosce il Commentatore nel commento 5 del III libro *Dell'anima*.[27] Senza dubbio i corpi celesti sono esseri animati, come sostiene Aristotele nell'VIII libro della *Fisica*, nel II libro

---

possibile si unisce alle immagini sensibili elaborate dall'immaginazione di questo o quell'uomo (*intellectio nova*, cioè il singolo e 'normale' atto conoscitivo) l'intelletto dipende dal corpo perché sono le immagini sensibili individuali a contenere le specie intelligibili che l'intelletto agente provvede ad attualizzare in modo che informino l'intelletto possibile; questa dipendenza comporta che il singolo atto intellettivo è soggetto a mutamento e corruzione, in quanto connesso all'immaginazione di un individuo mortale. Ma in quanto l'intelletto possibile è unito all'intera specie umana, che è eterna, esso possiede eternamente tutte le immagini sensibili da cui l'intelletto agente eterno trae le specie intelligibili: dunque è sempre in atto (*intellectio aeterna*) ed è congiunto pienamente e perfettamente all'intelletto agente come sua forma finale (*copulatio*). Ora, gli averroisti sono disposti a concedere una dipendenza dell'intelletto dal corpo, benché solo indiretta, anche nella *intellectio aeterna* e nella *copulatio*, perché sono le facoltà sensibili dell'immaginazione e della memoria ad acquisire e conservare le immagini che fungeranno da termine intermedio tra i due intelletti.

25 ARISTOTELE, *Dell'anima*, II, 1, 412 b 4-6 [t. 7].

26 AVERROÈ, *In De anima*, III, comm. 19, p. 442, ll. 62-64.

27 *Ivi*, comm. 5, p. 405, ll. 530-31.

Del cielo e nel XII della *Metafisica*,[28] anche se in senso abbastanza improprio secondo lo stesso Commentatore nel suo libro *Della sostanza del circolo celeste*.[29] Perciò anche l'anima intellettiva potrebbe essere analogamente considerata sotto un duplice aspetto: anzitutto in quanto è la più bassa delle Intelligenze e non in relazione alla sua sfera, cioè la specie umana – e sotto questo aspetto non dipende per niente dal corpo né nell'essere né nell'operare; perciò sotto questo aspetto non è neppure atto di un corpo fisico organico. D'altra parte, però, l'anima può essere considerata anche in relazione alla sua sfera – e sotto questo aspetto è atto di un corpo fisico organico; in quanto tale, perciò, non è indipendente dal corpo né nell'essere né nell'operare; quindi, in quanto forma dell'uomo, ha sempre bisogno dell'immagine sensibile nell'operare – ma non per sua natura, come si è detto sopra. E secondo questa interpretazione si potrebbe risolvere anche il tradizionale quesito, in che senso cioè il filosofo naturale si occupa dell'anima intellettiva, visto che nel I libro *Delle parti*, capitolo 1, Aristotele afferma che la trattazione dell'anima intellettiva non spetta al filosofo naturale, perché essa è motore non mosso e tutto il resto che lì si dice.[30] Il dubbio si risolverebbe, credo, perché in quanto è anima rientra nella competenza del filosofo naturale – anzi è da questo punto di vista che le stesse Intelligenze rientrano nell'ambito della filosofia naturale; in quanto però l'anima umana è intelletto, essa è di competenza del metafisico, come tutti gli altri intelletti superiori.

Ma in realtà questa replica appare insoddisfacente sotto molti aspetti. Anzitutto perché, se si potesse considerare l'anima umana alla stregua delle altre Intelligenze, quando Aristotele tratta delle Intelligenze nel XII libro della *Metafisica*, avrebbe dovuto trattare anche dell'anima umana; e invece non lo fa.[31] Inoltre: se si potesse considerare l'anima umana alla stregua delle altre Intelligenze, come mai nel testo del commento 26 del II libro della *Fisica* Aristotele indica nel-

---

[28] ARISTOTELE, *Fisica*, VIII, 2, 252 b 24-27 [t. 17], *Del cielo*, II, 12, 292 a 20-21 [t. 61], *Metafisica*, XII, 7, 1072 b 27-30 [t. 36]. Cfr. AVERROÈ, *In Metaphysicam*, XII, comm. 36, f. 318v H.

[29] AVERROÈ, *De substantia orbis*, 1, f. 5v H.

[30] ARISTOTELE, *Parti degli animali*, I, 1, 641 a 33 - b 10.

[31] Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, XII, 8, 1073 a 14-1074 a 38 [t. 42-50].

l'anima umana il limite della competenza del filosofo naturale?[32] Se Aristotele intende dire 'relativamente all'esistenza', questo è falso: infatti il filosofo naturale dimostra l'esistenza di Dio e delle Intelligenze e il metafisico trae queste dimostrazioni dal filosofo naturale – lo dice lo stesso Commentatore al commento 2 del I libro *Dell'anima* e al commento 36 del XII libro della *Metafisica*.[33] Se invece Aristotele intende dire 'relativamente all'essenza', in base alla replica proposta <dagli averroisti> è sufficientemente chiaro che l'anima umana non riguarderebbe il filosofo naturale perché, in quanto tale, essa è motore non mosso – anzi, come si sostiene nella replica, Aristotele intendeva dire proprio questo nel citato capitolo del I libro *Delle parti*.

Ancora: sembra ridicolo affermare che l'anima intellettiva, che è potenza numericamente una, abbia due modalità di pensare, cioè una dipendente dal corpo e un'altra indipendente; infatti così sembrerebbe avere due modi di essere. È vero che l'Intelligenza, che è sia intelletto sia anima e non ha bisogno del corpo nel pensare, ne ha però bisogno nel muovere: ma muovere localmente e pensare sono operazioni molto diverse. Nell'anima invece si ammetterebbero due intellezioni, una delle quali dipendente dal corpo e l'altra per sua natura indipendente da esso: e questo non sembra in accordo con la ragione, dato che per una singola operazione rispetto ad un unico e identico oggetto non sembra poterci essere che un unico modo di operare.[34]

Inoltre: sembra inutile e incredibile che ciò che è numericamente uno abbia contemporaneamente operazioni pressoché infinite rispetto allo stesso oggetto; però proprio questa sarebbe la conseguenza se si ammette la replica degli averroisti, perché quell'unico intelletto penserebbe Dio nell'intellezione eterna e, nell'intellezione nuova, avrebbe tante intellezioni di Dio quanti sono gli uomini che pensano Dio. Tutto questo appare una mera invenzione, come può evincersi

---

[32] ARISTOTELE, *Fisica*, II, 2, 194 b 10-15 [t. 26]; AVERROÈ, *In Physicam*, II, comm. 26, f. 58v L; TOMMASO, *In Physicam*, II, lect. 3, n. 175.

[33] AVERROÈ, *In De anima*, I, comm. 2, p. 5, ll. 28-32; *In Metaphysicam*, XII, comm. 36, f. 318v H. La dimostrazione relativa all'esistenza (*demonstratio quia* o, come scrive Pomponazzi, il *quia est*) si limita a stabilire il fatto dell'esistenza di qualcosa; la dimostrazione relativa all'essenza (*demonstratio propter quid* o *quid est*) permette di conoscere il 'perché' di qualcosa, ciò che la cosa è nella sua essenza, cioè le caratteristiche essenziali della forma.

[34] ARISTOTELE, *Fisica*, V, 4, 228 a 14-15 [t. 38].

sulla scorta di molte ragioni. In verità, non consegue nessuna contraddizione dal fatto che l'Intelligenza pensi senza il corpo ma non possa muovere localmente senza il corpo: infatti pensare e muovere localmente sono operazioni di genere totalmente diverso e l'una è immanente, l'altra è transitiva. Per quanto riguarda l'anima intellettiva, invece, succede esattamente il contrario: infatti, entrambe sono intellezioni e entrambe sono operazioni immanenti.

12. In secondo luogo, rispetto al problema principale: se per Aristotele l'anima intellettiva è realmente immateriale, come presume il Commentatore, poiché questa affermazione non è di per sé evidente, anzi è estremamente dubbia, è indispensabile dimostrarla attraverso una qualche prova. Ora, per affermare l'inseparabilità è sufficiente secondo Aristotele che essa sia una facoltà organica o almeno, se non è organica, che non possa esplicarsi senza un oggetto corporeo: infatti al testo 12 del I libro *Dell'anima* afferma che, se l'intelletto è immaginazione o non avviene senza immaginazione, non può darsi che esso sia separabile.[35] Però la separabilità si contrappone all'inseparabilità e una disgiuntiva affermativa è opposta ad una copulativa affermativa composta di parti contrarie.[36] Quindi, se per dimostrare l'inseparabilità è sufficiente alternativamente o il trovarsi in un organo come soggetto oppure dipendere da esso come oggetto, allora per dimostrare la separabilità è richiesta congiuntamente l'indipendenza dall'organo tanto come soggetto quanto come oggetto, almeno in qualche operazione. Siccome il punto cruciale della discussione è precisamente questo, come proverà Averroè l'immortalità dell'anima, visto che, soprattutto, Aristotele afferma che è necessario che chi pensa abbia davanti un'immagine sensibile?[37] E questo ogni uomo lo avverte nella sua esperienza intellettiva.

A questo si replicherà, forse, che l'argomentazione del III libro *Dell'anima* prova in assoluto che l'anima è immateriale in considerazione del fatto che accoglie tutte le forme materiali;[38] e da questo si

---

[35] ARISTOTELE, *Dell'anima*, I, 1, 403 a 8-10 [t. 12].

[36] Cfr. A. MAIERÙ, *Terminologia logica della tarda scolastica*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1972, pp. 472, 475-476.

[37] ARISTOTELE, *Dell'anima*, III, 7, 432 a 8-9 [t. 39].

[38] *Ivi*, III, 4, 429 a 15-16 [t. 3], 18 [t. 4], 24-25 [t. 6].

può concludere con certezza che l'anima ha un'operazione del tutto indipendente, perché l'operare consegue all'essere.

Ma questa replica non sembra avere peso, perché quell'argomentazione aristotelica ammette che l'intelletto è mosso dal corpo: infatti, Aristotele afferma che il pensare è come il sentire e che l'intelletto possibile è una facoltà passiva e poi, più sotto, chiarisce che è l'immagine sensibile a muoverlo.[39] Ma ciò che ha bisogno dell'immagine sensibile è inseparabile dalla materia, in base a ciò che abbiamo detto prima. Quindi quell'argomentazione prova se mai che l'intelletto è materiale piuttosto che immateriale.

Forse si replicherà ancora che l'intelletto è per sua natura immateriale perché non ha bisogno dell'organo come soggetto – argomento che Aristotele fa seguire immediatamente al precedente.[40]

Tuttavia questa replica non sembra utile, perché o è sufficiente quest'unica condizione oppure è necessaria anche l'altra, cioè che non sia mosso dall'oggetto corporeo. Se sono necessarie entrambe, vale il ragionamento precedente; se invece è sufficiente solo la prima condizione, si smentisce il parere di Aristotele, che le considera entrambe necessarie.

Ma ancora forse si replicherà che di fatto ne basta una soltanto: infatti, non aver bisogno del corpo come soggetto implica necessariamente essere una potenza immateriale, e viceversa. L'intelletto è immateriale e perciò ha una qualche operazione del tutto indipendente (e se è immateriale, deve averne, e viceversa); accade però che esso abbia anche un'operazione dipendente dall'oggetto, in aggiunta a quella indipendente. Allora, affinché magari non si credesse che, avendone una dipendente, le ha tutte dipendenti, Aristotele volutamente avrebbe aggiunto quella precisazione – cioè che, se il pensare non fosse senza immaginazione al punto da aver bisogno di essa in ogni sua operazione, senza dubbio l'intelletto sarebbe inseparabile.

Ma questo ragionamento non sembra sostenibile. Anzitutto perché Aristotele avrebbe aggiunto inutilmente la seconda condizione, mentre la prima gli sarebbe stata sufficiente per dedurre la conclusione: e mi sembra ingiurioso attribuire un simile errore ad un così grande filosofo. In secondo luogo: se dal fatto che l'intelletto ha bisogno

---

[39] *Ivi*, III, 4, 429 a 13-14 [t. 2], 5, 430 a 10-15 [t. 17], 7, 431 b 2-5 [t. 33].

[40] *Ivi*, III, 4, 429 a 24-29 [t. 6].

dell'immagine sensibile in ogni sua operazione si deduce che esso è inseparabile, questo è possibile, secondo Averroè, solo perché è organico, anzi soggettivamente organico. Infatti, in base a ciò che si è ammesso per ipotesi, ciò che è organico rispetto al soggetto coincide con una virtù conoscitiva materiale: e quindi, viceversa, ciò che non è organico rispetto al soggetto coincide con l'immateriale. Di conseguenza, dire 'avere sempre bisogno del corpo come oggetto' è come dire 'avere bisogno del corpo come soggetto'. Dunque Aristotele non avrebbe detto niente di nuovo quando ha aggiunto 'se il pensare non avviene senza immaginazione': infatti essere immaginazione e non poter essere mai senza immaginazione coincidono assolutamente e l'una espressione richiama l'altra. E allora sarebbe come se dicessi: se Socrate non è un uomo o se non è un animale razionale, non è ammaestrabile. Lascio valutare ai lettori quanto sia ridicolo ed estraneo alla venerabilità di Aristotele un discorso di questo tipo.

Inoltre: quando due cause determinano la verità di qualcosa, se ne viene meno una ma persiste l'altra, quel qualcosa rimane comunque vero; questo è immediatamente evidente, visto che per stabilire la verità di una disgiuntiva è sufficiente che una sola parte sia vera.[41] Ma che l'intelletto sia inseparabile dalla materia si dimostra vero in base al fatto che o è immaginazione o non può avvenire senza immaginazione, come si legge nel I libro *Dell'anima*.[42] Allora, se si esclude che esso sia immaginazione, si dimostra comunque vero che esso è materiale, purché non avvenga senza immaginazione. Ma, in base a quello che presuppone Averroè, questo è falso perché, secondo lui, l'intelletto non potrebbe essere inseparabile senza essere immaginazione, visto che le due alternative secondo i suoi presupposti coincidono. Di conseguenza, l'opinione che stabilisce la coincidenza tra soggettivamente organico e materiale – e così pure la coincidenza tra i loro opposti, cioè soggettivamente non organico e immateriale – è falsa.

Ancora: ogni volta che a qualcosa si assegnano due modi di essere sotto forma di disgiunzione, quella cosa può essere separata da uno qualunque dei due indifferentemente (o perlomeno specificamente da uno dei due) senza per questo venir meno. Per esempio, l'illiberalità si manifesta in due modi: o attraverso l'avarizia o attra-

---

[41] Cfr. A. MAIERÙ, *op. cit.*, pp. 472-473.

[42] ARISTOTELE, *Dell'anima*, I, 1, 403 a 8-10 [t. 12].

verso la prodigalità;[43] perciò si può avere tanto un illiberale avaro senza prodigalità, quanto un illiberale prodigo senza avarizia. Se questi due modi di manifestarsi non potessero essere separati l'uno dall'altro, non sarebbero più due modi di essere caratteristici dell'illiberalità, ma o coinciderebbero tra loro oppure di necessità entrambi concorrerebbero – copulativamente e non disgiuntivamente – a costituire l'illiberalità: e allora, se ogni illiberale fosse contemporaneamente prodigo e avaro, non sarebbe esatto affermare che per l'illiberalità è richiesta o la prodigalità o l'avarizia, ma si dovrebbe dire che prodigalità e avarizia insieme costituiscono l'illiberalità. Ora, per determinare l'inseparabilità dell'anima basta che essa sia immaginazione oppure non avvenga senza immaginazione; allora, o continua ad essere comunque vero che essa è inseparabile in assenza di una qualunque delle due condizioni indifferentemente, oppure ciò resta vero almeno in assenza di una condizione determinata delle due. Nel primo caso continuerà ad essere vero che l'intelletto non può essere senza immaginazione, ma non è immaginazione – e, conseguentemente, che ha sempre bisogno del corpo come oggetto e non ne ha bisogno come soggetto: però questo è contrario ai presupposti ammessi dall'avversario. Se invece si dà il secondo caso, cioè che la scelta tra le due alternative non è indifferente ma determinata, poiché non può darsi che l'intelletto abbia bisogno del corpo come soggetto e non come oggetto, sarà dunque vero che ne ha bisogno come oggetto e non come soggetto. Ne conseguono pertanto le stesse osservazioni di prima.

Inoltre: secondo la dottrina di Averroè, l'intelletto possiede una qualche operazione del tutto indipendente dal corpo. Ma questa affermazione è dubbia e deve dunque essere dimostrata con qualche prova; e non è possibile escogitare nessun altro argomento che la dimostri, se non il fatto che esso è immateriale. Ma anche questa affermazione è dubbia come la precedente e allora anch'essa necessita di dimostrazione. Pertanto si chiede quale sia il termine medio della dimostrazione: forse 'perché esso contemporaneamente non dipende dal corpo né come soggetto né come oggetto'? oppure 'perché esso non dipende dal corpo soltanto come soggetto'?

Il primo caso è impossibile. In primo luogo si tratterebbe di una

---

[43] ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, IV, 1, 1119 b 28-31.

petizione di principio, perché per provare che l'intelletto in qualche sua operazione non dipende dal corpo presumiamo che esso sia immateriale, ma poi per dimostrare che esso è immateriale diamo per scontato che in qualche sua operazione non dipenda dal corpo. In secondo luogo non esiste un termine medio, in cui non si ammetta che l'intelletto dipende dal corpo come oggetto. Infatti, la prima dimostrazione del III libro *Dell'anima* prova che l'intelletto è immateriale perché riceve tutte le forme materiali;[44] ma siccome un tale ricevere consiste in una passività, come lì dice Aristotele,[45] allora l'intelletto è mosso da un oggetto corporeo e perciò avrà bisogno del corpo come oggetto. La seconda dimostrazione è che la specie intelligibile non viene accolta in un organo, ma proprio nell'intelletto:[46] dunque, visto che il ricevere implica passività, vale il discorso fatto prima.

Necessariamente si dovrà allora ricorrere alla seconda alternativa, cioè che il termine medio sia 'perché non ha bisogno del corpo come soggetto, anche se ne ha bisogno come oggetto'. Ma se è così, perché mai Aristotele, richiamando l'attenzione del lettore, ha detto nel proemio del libro *Dell'anima*: «È necessario preliminarmente comprendere le sue operazioni» e ha aggiunto: «se il pensare è una specie di immaginazione o non avviene senza immaginazione, non è possibile che l'anima sia separabile»?[47] Perciò per concludere la separabilità, che è opposta all'inseparabilità, bisogna prendere in considerazione congiuntamente sia che 'l'intelletto non è immaginazione' sia che 'in qualche sua operazione non dipende dall'immaginazione' – e, di conseguenza, che non dipende dal corpo né come soggetto né come oggetto, almeno in qualche sua operazione. Ma questo è l'opposto di quanto era stato concesso.

La posizione viene di nuovo rafforzata dall'avversario con questa argomentazione: aver bisogno del corpo come soggetto equivale ad essere virtù materiale e in eguale misura si equivalgono i termini opposti, cioè non aver bisogno del corpo come soggetto ed essere virtù immateriale; infatti, in base al I libro dei *Secondi Analitici*, se l'affer-

---

[44] ARISTOTELE, *Dell'anima*, III, 4, 429 a 16-18 [t. 4].

[45] *Ivi*, III, 4, 429 a 13-15 [t. 2].

[46] *Ivi*, III, 4, 429 a 25-29 [t. 6].

[47] *Ivi*, I, 1, 402 b 11-12 [t. 10], 403 a 8-10 [t. 12].

mazione è causa di un'affermazione, la negazione è causa di una negazione.[48]

E allora perché Aristotele, per stabilire la materialità, oltre a '<essere> immaginazione', aggiunse 'non essere senza immaginazione'? Sbaglia infatti per aver confuso una non causa con una causa, dal momento che la causa specifica della materialità sarebbe 'aver bisogno del corpo come soggetto'.

E questo punto è ancora confermato con la massima evidenza da questo ragionamento: per stabilire l'immaterialità, oltre alla non necessità del corpo come soggetto, o è richiesto anche il non aver bisogno del corpo come oggetto in qualche operazione determinata, oppure questa condizione non è richiesta. Questa seconda possibilità non è ammissibile in base a quanto presupposto dall'avversario, per il quale non aver bisogno del corpo come soggetto equivale a non averne bisogno come oggetto in qualche operazione determinata: per cui ammesso l'uno, è ammesso anche l'altro. Resta allora l'altra possibilità, che cioè l'immaterialità esiga copulativamente entrambe le condizioni. Perciò, visto che la materialità è opposta all'immaterialità, per stabilire la materialità è sufficiente aver bisogno del corpo come soggetto o averne bisogno come oggetto. Pertanto, o queste due condizioni sono separabili – e allora non si equivalgono come invece si ammetteva – oppure sono inseparabili – e allora non possono essere poste sotto forma disgiuntiva. Ma Aristotele fa proprio questo! L'ultima conseguenza dedotta appare evidente perché ciò che è enunziato disgiuntivamente si verifica alternativamente e non copulativamente: infatti sia Aristotele nel X libro della *Metafisica*, testo 17, sia il Commentatore nel III libro *Del cielo*, al commento 56, sia Boezio nel libro *Del sillogismo ipotetico* dicono che sarebbe inutile e ridicola un'interrogativa disgiuntiva, nella quale entrambe le alternative fossero vere.[49] E per di più in questo caso ad una copulativa affermativa sarebbe contrapposta una copulativa composta di parti opposte e non una disgiuntiva; e questo è palesemente falso.

Perciò, se non sbaglio, il Commentatore, il divino Tommaso e

---

[48] ARISTOTELE, *Secondi analitici*, I, 13, 78 b 20-21.

[49] ARISTOTELE, *Metafisica*, X, 5, 1055 b 32-1056 a 1 [t. 17]; AVERROÈ, *In De caelo*, III, comm. 56, f. 218v I; BOEZIO, *De hypotheticis syllogismis*, I, 6, 3-4, p. 234, ll. 33-37, III, 10, 7, pp. 382-384, ll. 85-88.

chiunque suppone che Aristotele ritenga l'intelletto realmente immortale sono ben lontani dal vero.

Inoltre: sarebbe ben strano che Aristotele da una parte ammettesse che l'intelletto in qualche occasione pensa senza immagine sensibile, ma dall'altra sistematicamente affermasse che non c'è pensare senza immagine sensibile.[50] Infatti non avrebbe dovuto esprimersi così incondizionatamente.

13. In terzo luogo rispetto al problema principale: secondo il Commentatore è necessario individuare la felicità umana nell'unione dell'intelletto agente con quello possibile, come egli stesso chiaramente mostra nel III libro *Dell'anima*, al commento 36.[51] Ma non è difficile rendersi conto di quanto questa affermazione sia vana e contraria ad Aristotele. Vana perché, per quanto storicamente accertato, non risulta che mai nessuno vi sia giunto fino ad oggi; e allora il fine dell'uomo rimarrebbe insoddisfatto perché nessuno lo raggiunge[52] – anzi, nessuno sarebbe in grado di raggiungerlo, perché non si possono ottenere i mezzi ordinati a quel fine: è impossibile, infatti, che un uomo sappia tutto, come dice Platone nel X libro della *Repubblica*,[53] neppure degli oggetti speculativi; direi anzi che nessuna scienza fino ad oggi è stata completamente padroneggiata, come è chiaro dall'esperienza.

E che poi quell'affermazione sia contraria ad Aristotele è evidente dal fatto che nel libro dell'*Etica*, dove egli determina il fine ultimo dell'uomo in quanto uomo, dice che esso consiste in un abito di sapienza.[54] E nessuno può dire che il libro non è stato completato, dato che alla fine di esso Aristotele chiaramente riepiloga e si volge al libro della *Politica*.[55]

Perciò non posso fare a meno di stupirmi – e molto – che Averroè attribuisca questa unità dell'intelletto ad Aristotele, il quale però non

---

50 ARISTOTELE, *Dell'anima*, III, 7, 431 a 16-17 [t. 30], 432 a 8-9 [t. 39].

51 AVERROÈ, *In De anima*, III, comm. 36, pp. 500-501, ll. 591-622.

52 Cfr. TOMMASO, *Somma teologica*, I, q. 88, art. 1.

53 PLATONE, *Repubblica*, X, 598 c-d.

54 ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, X, 7, 1177 b 19-26.

55 *Ivi*, X, 10, 1181 b 15-23.

ne parla in alcun luogo; anzi, nel II libro della *Fisica*, al testo 26, dove menziona l'anima umana, dice che esse sono moltiplicate – infatti dice: « ... fino al punto, a causa del quale ciascuna cosa ... e in rapporto a queste cose che sono specie separate, ma nella materia; infatti l'uomo e il sole generano l'uomo dalla materia»;[56] da questo passo è evidente che ne ha poste non una soltanto, ma molte.

Un'ulteriore riserva rispetto a quella unione deriva dal fatto che non si è mai visto nessuno giungere a quello stato e Aristotele non ne ha mai fatto parola.[57] Mi sembra perciò che questa affermazione, che già di per sé è fantasiosa, sia anche contraria ad Aristotele.

Cap. V: l'altra interpretazione che pone una distinzione reale tra l'anima intellettiva e quella sensitiva, ma considera l'intellettiva moltiplicata in rapporto al numero delle anime sensitive.

14. Dopo aver rifiutato la prima interpretazione a causa della sua inintelligibilità, dobbiamo ora esaminare la seconda delle interpretazioni elencate. Essa concorda con la precedente nell'affermare che l'intellettivo è realmente distinto dal sensitivo, visto che qualità opposte non possono essere predicate in senso proprio di uno stesso soggetto; ma se ne discosta poi in quanto ammette una pluralità di anime intellettive pari al numero delle anime sensitive. Socrate infatti si distingue da Platone come 'quest'uomo' si distingue da 'quell'uomo'; ma Socrate è 'quest'uomo' solo grazie all'intelletto, come ammette anche Averroè nel commento 1 del III libro *Dell'anima*:[58] perciò l'intelletto di Socrate è diverso da quello di Platone. Infatti, se fosse unico l'intelletto di entrambi, sarebbe unica anche l'essenza di entrambi

---

[56] ARISTOTELE, *Fisica*, II, 2, 194 b 9-13 [t. 26]: «Fino a qual segno, allora, il fisico deve conoscere la forma e il concetto? Forse egli deve conoscere queste due cose allo stesso modo che il medico conosce il nervo o lo scultore il bronzo, cioè fino al segno in cui ciascuna di esse riguarda il fine della sua scienza, e deve attenersi a quelle cose che sono separabili per forma, ma rientrano nella stessa materia? L'uomo, infatti, è generato dall'uomo, ma anche dal sole» (trad. A. Russo, pp. 32-33).

[57] Cfr. TOMMASO, *Somma teologica*, I, q. 88, art. 1.

[58] AVERROÈ, *In De anima*, III, comm. 1, p. 379, ll. 21-22.

e sarebbe unico il loro operare:[59] si può immaginare più grossa sciocchezza?

15. Peraltro anche gli esponenti di questa interpretazione, pur concordando su questo punto, si differenziano fra di loro su un altro. Alcuni sostennero infatti che l'anima si rapporta al corpo come il motore si rapporta al mosso, piuttosto che come la forma alla materia.[60] Questa sembrerebbe l'opinione di Platone nell'*Alcibiade Primo*, dove dice che l'uomo è un'anima che si serve del corpo;[61] con questa affermazione sembrano accordarsi le parole di Aristotele nel IX libro dell'*Etica*, dove dice che l'uomo è intelletto.[62]

Altri invece sostennero il contrario, perché affermarono che l'anima è in rapporto con l'uomo come la forma con la materia e non soltanto come il motore col mosso; e che anzi sarebbe più corretto dire che l'uomo è composto di anima e di corpo, anziché definirlo un'anima che si serve del corpo.[63] Tutte le altre argomentazioni da loro addotte non interessano la nostra discussione.

Cap. VI: si critica questa interpretazione.

16. Questa interpretazione in entrambe le sue articolazioni è confutata dal divino Tommaso nella prima parte della *Somma* e in molti altri luoghi – e a mio parere in modo esauriente e chiaro.[64] Se infatti l'uomo non fosse composto dall'anima intellettiva e dal corpo come da materia e forma, ma come da motore e mosso, allora anima e corpo non avrebbero maggiore unità di quanta ne abbiano i buoi e il car-

---

59 Cfr. TOMMASO, *Somma teologica*, I, q. 76, art. 2, resp.

60 Cfr. TOMMASO, *Trattato sull'unità dell'intelletto*, I, 5, *Somma teologica*, I, q. 76, art. 3.

61 PLATONE, *Alcibiade Primo*, 129 e. Cfr. TOMMASO, *Trattato sull'unità dell'intelletto*, III, 76-77, *Somma teologica*, I, q. 75, art. 4, resp., *Quaestio de spiritualibus creaturis*, art. 2, resp., *In De anima*, II, lect. 2, n. 243.

62 ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, IX, 4, 1166 a 15-17, 22-23, 8, 1168 b 35.

63 Cfr. TOMMASO, *Somma teologica*, I, q. 76, art. 1, resp., 3, resp., ad 4, 4, resp., *Quaestio de spiritualibus creaturis*, art. 3, resp.

64 TOMMASO, *Somma teologica*, I, q. 75, art. 4, resp., q. 76, artt. 1, resp., 3, resp., ad 4, 4, resp., *Quaestio de anima*, art. 11, resp., *Quaestio de spiritualibus creaturis*, artt. 2-3, resp., *In De anima*, II, lect. 1, nn. 224-25.

ro. Inoltre ne seguirebbero molti altri inconvenienti, che Tommaso enumera. D'altra parte, porre una pluralità di forme sostanziali nello stesso composto – come sostiene il secondo gruppo – appare contrario ad Aristotele e a molti Peripatetici.

17. Proporrò comunque due osservazioni, in base alle quali giudico tutte le spiegazioni prima citate incompatibili con la verità e con Aristotele. Anzitutto c'è una contraddizione con l'esperienza: io infatti, che sono qui a scrivere, sono tormentato da molte sofferenze fisiche – e questa è attività dell'anima sensitiva; ma sempre io, che soffro, cerco i rimedi medici per curare queste sofferenze – e questo può avvenire solo grazie all'intelletto. Se però l'essenza con cui sento fosse diversa da quella con cui penso, come potrebbe verificarsi che io, che sento, sono ugualmente io, che penso? Si potrebbe allora dire che ci sono due uomini congiunti l'uno all'altro, che hanno conoscenze comuni. Ma tutto questo è ridicolo.[65]

Non è poi difficile appurare che questa interpretazione è incompatibile con Aristotele. Infatti nel II libro *Dell'anima* egli sostiene che l'anima vegetativa è contenuta nella sensitiva come il trigono è contenuto nel tetragono – ove è chiaro che il trigono non è contenuto nel tetragono come una cosa realmente distinta da esso, bensì ciò che è potenzialmente un trigono è in atto un tetragono; ma secondo Aristotele nei mortali il sensitivo si rapporta all'intellettivo in questo stesso modo: allora il sensitivo non sarà qualcosa di distinto dall'intellettivo.[66]

Perciò mi sembra evidente che tanto la prima spiegazione di Averroè, quanto queste ultime due sono in disaccordo con la verità e con Aristotele.

Cap. VII: si espone l'interpretazione che afferma che mortale ed immortale sono nell'uomo la stessa cosa, ma definisce quell'essenza per sua natura immortale e per un certo aspetto mortale.

18. Abbiamo confutato in tutti i suoi aspetti l'interpretazione che suppone nell'uomo una distinzione reale tra intellettivo e sensitivo.

---

[65] Cfr. TOMMASO, *Somma teologica*, I, q. 76, art. 1, resp.

[66] ARISTOTELE, *Dell'anima*, II, 3, 414 b 31 [t. 31]. Cfr. TOMMASO, *Somma teologica*, I, q. 76, art. 3, resp., *Quaestio de spiritualibus creaturis*, art. 3, resp.

Rimane dunque che l'intellettivo e il sensitivo siano nell'uomo la stessa cosa; e sebbene ciò possa essere inteso in tre modi diversi, come si è detto, tuttavia soltanto due di essi sono conformi a ragione. La prima interpretazione sosteneva che l'immortale si trova nell'uomo assolutamente, il mortale invece per un certo aspetto; in base alla natura della divisione, questa interpretazione potrebbe essere suddivisa in due articolazioni – cioè ipotizzando l'unicità <dell'anima> per tutti gli uomini, oppure la moltiplicazione secondo il numero degli uomini: tuttavia nessuno ha sostenuto la prima possibilità e quindi la tralasceremo, limitandoci a discutere la seconda.

Questa interpretazione è stata seguita da molti e illustri pensatori, ma a me sembra che il divino Tommaso l'abbia espressa con maggior ampiezza e chiarezza; perciò riporterò solo le sue parole. E per far capire con ordine la sua opinione, la riassumerò in cinque punti:

– anzitutto, nell'uomo l'intellettivo e il sensitivo sono realmente la stessa cosa;

– in secondo luogo, questa identità è propriamente e per sua natura immortale, ma per un certo aspetto mortale;

– in terzo luogo, un'anima così concepita è veramente la forma dell'uomo e non ne è soltanto il motore;

– in quarto luogo, questa anima è distinta secondo il numero degli uomini;

– in quinto luogo, questa anima comincia ad essere col corpo, ma viene da fuori ed è prodotta soltanto da Dio, non per generazione, bensì per creazione; essa però non cessa di essere col corpo, ma è perpetua nel futuro.

19. La prima proposizione è sufficientemente chiara in base a quanto abbiamo detto prima: sia perché non possono esserci nello stesso soggetto più forme sostanziali; sia perché l'essenza che sente e pensa appare la stessa; sia, infine, perché nei mortali il sensitivo è contenuto nell'intellettivo come il trigono nel tetragono.[67]

20. La seconda proposizione, che caratterizza in modo specifico questa interpretazione – cioè che tale identità è propriamente immor-

---

[67] Cfr. sopra, note 64-66.

tale, ma per un certo aspetto mortale – può essere dimostrata con svariate argomentazioni.[68]

La prima parte viene anzitutto dimostrata con l'argomentazione di Aristotele nel III libro *Dell'anima*, secondo cui tale anima è recettiva di tutte le forme materiali; ma, in quanto tale, non può essere materiale, come Aristotele ivi chiarisce, visto che il recipiente deve essere spoglio della natura della cosa ricevuta.[69] Questa affermazione è ammessa anche da Platone nel *Timeo*[70] e si dimostra universalmente vera in ogni azione reale e spirituale, come afferma Averroè nel II libro *Dell'anima*:[71] infatti l'occhio, che è in grado di ricevere le specie del colore, deve essere privo di colore; e questo vale universalmente per tutti gli altri sensi. In secondo luogo: se l'intelletto fosse materiale, la forma in esso ricevuta sarebbe pensata in potenza e quindi o non conoscerebbe affatto o conoscerebbe solo in modo particolare. In terzo luogo, <se fosse materiale> sarebbe una virtù organica; perciò apparterebbe ad un genere determinato di enti o perlomeno ad un modo di essere singolare; perciò o non conoscerebbe tutto oppure non conoscerebbe in modo universale. E questo è confermato con evidenza anche da una constatazione: infatti, l'atto con cui si desidera segue naturalmente l'atto con cui si pensa; ora, l'intelletto può concepire l'universale che è eterno; perciò anche la volontà desidererà l'eterno. D'altra parte, questo desiderio è naturale, perché è condiviso da tutte le volontà; ma un appetito naturale non può rimanere inappagato, poiché Dio e la natura non fanno niente invano, secondo quanto si dice nel I libro *Del cielo*.[72] Perciò è irrefutabilmente dimostrato che l'intelletto è per natura immortale. Anche le parole di Aristotele rispetto a questo punto sono così perspicue da non aver bisogno di interpretazione; infatti nel I, II e III libro *Dell'anima* sostiene che l'intelletto è separato e che esso non è atto di nessun corpo;[73] ed anche

---

68 TOMMASO, *Somma teologica*, I, q. 75, artt. 3 e 6, resp., q. 76, artt. 1 e 3, resp., *Somma contro i Gentili*, II, 79, nn. 1597-1612, *Quaestio de anima*, artt. 11 e 14, resp., *In De anima*, III, lect. 7, nn. 680-86.

69 ARISTOTELE, *Dell'anima*, III, 4, 429 a 18-27 [t. 3-6].

70 PLATONE, *Timeo*, 36 e - 37 a.

71 AVERROÈ, *In De anima*, II, comm. 71, p. 238, l. 13; cfr. III, comm. 5, p. 385, ll. 67-74.

72 ARISTOTELE, *Del cielo*, I, 4, 271 a 33 [t. 32].

73 ARISTOTELE, *Dell'anima*, I, 4, 408 b 18-19 [t. 65], 24-25, 29-30 [t. 66], II, 2, 413 b 25-27 [t. 21], III, 4, 429 b 5 [t. 7].

dove tratta dell'intelletto agente, afferma che l'intelletto agente è propriamente immateriale, poiché è immateriale l'intelletto possibile e l'agente è più nobile del paziente;[74] e dice infine la stessa cosa nel I libro *Delle parti degli animali*, capitolo 1, e nel II libro *Della riproduzione degli animali*, capitolo 3.[75]

Che poi questa anima sia per un certo aspetto mortale si può provare attraverso due argomentazioni.[76] Anzitutto: questa anima intellettiva è anche vegetativa e sensitiva, come consegue dalla prima proposizione; ma il sensitivo e il vegetativo, una volta separati dall'intellettivo, sono corruttibili; perciò l'intellettivo non è mortale per natura, ma per il fatto che contiene una funzione che presa da sola è mortale. In secondo luogo: l'anima umana svolge le funzioni dell'anima sensitiva e di quella vegetativa solo attraverso uno strumento corruttibile; quindi non è di per sé mortale, ma lo è in rapporto a quella funzione e a quello strumento.

21. La terza proposizione – cioè che l'anima è forma dell'uomo[77] – appare evidente in base alla definizione comune dell'anima, dato che essa è 'atto di un corpo fisico' ecc. ed è il principio grazie a cui pensiamo, come ivi dimostra chiaramente Aristotele.[78]

22. La quarta proposizione è conseguenza della terza.[79] Infatti, se l'anima intellettiva è la forma grazie alla quale l'uomo è uomo, qualora fosse unica in tutti gli uomini, tutti avrebbero un identico essere ed un identico operare, come si è mostrato nella discussione contro il Commentatore. Anche Aristotele al testo 26 del II libro della *Fisica* ne parla espressamente al plurale,[80] come si è già detto sopra.

---

[74] *Ivi*, III, 5, 430 a 17-19 [t. 17].

[75] ARISTOTELE, *Parti degli animali*, I, 1, 641 b 6-10, *Riproduzione degli animali*, II, 3, 736 b 27-29.

[76] Cfr. sopra, nota 68 e TOMMASO, *In De anima*, III, lect. 10, n. 745.

[77] TOMMASO, *Somma teologica*, I, q. 75, artt. 4-5, resp., q. 76, artt. 1, 4, resp., *Somma contro i Gentili*, II, 68, nn. 1448-59.

[78] ARISTOTELE, *Dell'anima*, II, 1, 412 b 4-6 [t. 7], II, 2, 414 a 12-13 [t. 24].

[79] TOMMASO, *Somma teologica*, I, q. 76, art. 2, resp., q. 90, art. 2, resp., *Somma contro i Gentili*, II, 86-87, nn. 1707-16.

[80] ARISTOTELE, *Fisica*, II, 2, 194 b 12-13 [t. 26].

23. La quinta proposizione, cioè che essa è stata fatta,[81] appare evidente sia dal testo 26 del II libro della *Fisica*, visto che il sole e l'uomo generano l'uomo;[82] sia perché, in base alla terza proposizione, l'anima intellettiva è la forma grazie alla quale l'uomo è uomo: ma la forma comincia ad essere insieme a ciò di cui è forma, come si dice nel XII libro della *Metafisica*, testo 17;[83] sia, infine, in base al capitolo 3 del II libro *Della riproduzione degli animali*, dove Aristotele afferma che solo l'intelletto viene da fuori.[84]

Che poi essa non sia prodotta per generazione, appare evidente da questo: ciò che è prodotto per generazione è materiale e caduco; ma è già stato dimostrato nella seconda proposizione che l'anima è immateriale e incorruttibile.[85]

È poi evidente che essa è prodotta soltanto da Dio proprio perché, se non è fatta per generazione, deve esserlo per creazione; ma d'altra parte è stato dimostrato altrove che solo Dio può creare.[86] Questo punto può essere provato anche in base al passo del capitolo 3 del II libro *Della riproduzione degli animali*, dove infatti si dice: «Perciò, solo l'intelletto è divino e immortale».[87]

È poi manifesto che permane dopo la morte del corpo, visto che è immortale; e questo risulta evidente anche dall'affermazione di Aristotele nel XII libro della *Metafisica*, testo 17, poiché dice che niente impedisce che l'intelletto permanga dopo la morte.[88]

In tal modo si può considerare chiara tutta la posizione.

---

81 TOMMASO, *Somma teologica*, I, q. 46, art. 1, ad 2, q. 75, art. 6, resp., q. 90, artt. 2-3, resp., I-II, q. 4, art. 5, *Somma contro i Gentili*, II, 83, nn. 1650-59.

82 ARISTOTELE, *Fisica*, II, 2, 194 b 13 [t. 26].

83 ARISTOTELE, *Metafisica*, XII, 3, 1070 a 21-22 [t. 16].

84 ARISTOTELE, *Riproduzione degli animali*, II, 3, 736 b 27-28.

85 TOMMASO, *Somma contro i Gentili*, II, 86, nn. 1706-9, 87, nn. 1714-16.

86 *Ivi*, II, 21, nn. 969-80, *La potenza di Dio*, q. 3, artt. 1-6, resp.

87 ARISTOTELE, *Riproduzione degli animali*, II, 3, 736 b 27-28.

88 ARISTOTELE, *Metafisica*, XII, 3, 1070 a 24-26 [t. 17]. Cfr. TOMMASO, *In Metaphysicam*, XII, lect. 3, n. 2451.

Cap. VIII: si sollevano dei dubbi su questa interpretazione.

24. Non nutro il minimo dubbio sulla verità di questa posizione, perché essa è sancita dalla Scrittura canonica, che ci è stata data da Dio e che perciò deve essere anteposta a qualunque ragionamento ed esperienza umana. Ciò che invece io mi domando è se queste affermazioni non oltrepassino i limiti della ragione naturale, al punto da presupporre invece un qualche dato creduto per fede o rivelato, e se siano davvero conformi alle parole di Aristotele, come proprio il divino Tommaso dichiara.[89] In verità, l'autorevolezza di un così grande dottore, non solo come teologo, ma anche come interprete di Aristotele, è per me fuori discussione e perciò non oserei affermare qualcosa contro di lui: quello che dirò sarà invece proposto solo come dubbio e non come asserzione. E può darsi che i suoi dottissimi seguaci siano in grado di svelarmi la verità.

25. Sulla prima proposizione non ho alcuna riserva: nell'uomo il sensitivo e l'intellettivo sono realmente una medesima cosa. Ma le altre quattro proposizioni sono per me molto incerte.

26. Anzitutto rispetto all'affermazione che tale essenza è di per sé e veramente immortale, mentre in senso improprio e per un certo aspetto mortale: per prima cosa, con argomenti simili a quelli di cui Tommaso si serve per dimostrare l'assunto si potrebbe provare il contrario.

Infatti si concludeva che una tale essenza è immortale a partire da queste considerazioni: che essa accoglie tutte le forme materiali; che ciò che in essa è accolto è pensato in atto; che non si serve di organo corporeo; che aspira all'eterno e al divino.

Ma analogamente – a partire dalla constatazione che essa, come anima vegetativa, opera materialmente; che, come anima sensitiva, non accoglie tutte le forme e che, come tale, si serve di organo corporeo; che tende al temporale e al caduco – si potrà provare che essa è veramente e per sua natura mortale. Invece, in relazione alla parte grazie alla quale pensa essa sarà per un certo aspetto immortale: sia per-

---

[89] TOMMASO, *Trattato sull'unità dell'intelletto*, proemio, 2.

ché l'intelletto, quando non è unito alla materia, è incorruttibile, mentre unito ad essa è corruttibile; sia perché nello svolgere questa funzione l'intelletto non si serve di un strumento corporeo – esattamente come lo stesso Tommaso riconosce che essa è per accidente e sotto un certo aspetto materiale.[90] Non sembra esserci un'argomentazione più forte a favore di una interpretazione piuttosto che dell'altra.

In secondo luogo: in questa essenza vi sono alcune facoltà che testimoniano la sua mortalità e altre che ne testimoniano l'immortalità. Però quelle che denotano la sua mortalità sono molto più numerose di quelle che denotano l'immortalità. Poiché in base al I e VI libro della *Fisica* la denominazione è data in base a ciò che predomina,[91] si dovrà dunque definirla mortale più che immortale – e non si tratta solo di definirla così, ma tale sarà anche di fatto.

La premessa minore può essere dimostrata: se infatti consideriamo il numero delle facoltà presenti nell'uomo, ne troveremo solo due che attestano l'immortalità, cioè l'intelletto e la volontà, mentre ne troveremo innumerevoli, sia dell'anima sensitiva che di quella vegetativa, che complessivamente attestano la mortalità.

Inoltre: se prendiamo in esame le zone abitate, sono molto più numerosi gli uomini che assomigliano a bestie selvagge di quelli che assomigliano ad uomini; ed entro le zone abitate ne troverai pochissimi che siano razionali. Se considereremo poi questi pochissimi razionali, essi potrebbero essere definiti in sé irrazionali; ma li chiamiamo razionali solo perché li confrontiamo agli altri che sono totalmente bestiali – proprio come si usa dire delle donne che nessuna di loro è saggia, se non in confronto alle altre che sono totalmente sciocche.

Inoltre: se esaminerai da vicino l'intellezione stessa e soprattutto quella relativa agli dei ... ma perché parlo di quella relativa agli dei? Persino l'intellezione relativa alle cose naturali e a ciò che soggiace ai sensi è talmente oscura e debole che l'una e l'altra dovrebbero più esattamente essere definite, invece che conoscenza, ignoranza, cioè ignoranza di negazione e di disposizione![92] Aggiungi la scarsità di

---

[90] TOMMASO, *In De anima*, III, lect. 10, n. 745.

[91] ARISTOTELE, *Fisica*, I, 4, 187 b 2-4 [t. 34], VI, 9, 240 a 23-25 [t. 83].

[92] Pomponazzi applica qui la distinzione scolastica tra tre tipi di ignoranza, per la quale cfr. A. BLAISE, *Lexicon latinitatis Medii Aevi*, ("Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis"), Turnhout, Brepols 1975, s.v. *ignorantia*. L'*ignorantia simplicis negationis* si

tempo che gli uomini dedicano all'intelletto e la sovrabbondanza di quello che dedicano alle altre facoltà: da tutto questo deriva che una simile essenza è veramente corporea e corruttibile e a malapena un'ombra dell'intelletto. E questa sembra essere la ragione per cui, tra tante migliaia di uomini, ne troverai a fatica uno che ami il sapere e che si dedichi all'anima intellettiva. D'altra parte, la causa è naturale, visto che l'effetto è naturale (infatti è sempre stato così, anche se in proporzione maggiore o minore); la causa, intendo, è rappresentata dal fatto che per natura l'uomo è più sensitivo che intellettivo, più mortale che immortale. Questo è altresì evidente, dal momento che molti inserirono nella definizione di uomo l'attributo 'mortale' come differenza specifica.[93] Se prendi in considerazione tutti questi elementi, ti sembrerà più conforme al vero l'interpretazione contraria a quella del divino Tommaso.

In terzo luogo, contro di essa si argomenta così: che l'anima sia immortale non è di per sé noto; si chiede allora – come già si è fatto contro Averroè – quale prova evidente ci permetta di conoscerlo. Forse soltanto perché nel suo operare non ha bisogno dell'organo come soggetto? o in base a questo e a qualcos'altro?

La prima possibilità è inammissibile, in base ad Aristotele nel I libro *Dell'anima*, testo 12. Infatti, per concludere l'inseparabilità è sufficiente che si realizzi una delle due alternative: o che la sua operazione

---

attribuisce a colui che ignora questa o quella cosa non essendo però tenuto a saperla (per es., un professore di filosofia non è tenuto, in quanto professore di filosofia, a conoscere la poesia). L'*ignorantia privationis* caratterizza invece colui che ignora qualcosa che potrebbe e dovrebbe conoscere (per es., lo stesso professore potrebbe e dovrebbe conoscere la propria materia nella sua interezza: si trova pertanto in stato di ignoranza privativa per tutti gli ambiti a lui competenti che di fatto non conosce). L'*ignorantia dispositionis* è invece l'errore colpevole, la non volontà di conoscere qualcosa (è il caso del professore se per scelta consapevole rifiuta di conoscere un ambito di studio di sua pertinenza e si trova quindi ad ignorare per propria responsabilità). Per Pomponazzi la conoscenza umana è, per un verso, ignoranza negativa a causa dei limiti intrinseci che caratterizzano le capacità intellettive del genere umano (particolarmente rispetto alla conoscenza della realtà sovrasensibile); per altro verso, l'ignoranza umana è anche frutto di una scelta soggettiva, in base alla quale la maggior parte degli uomini rifiuta l'impegno intellettuale per concentrarsi esclusivamente sulle attività vegetativo-sensitive (ignoranza di disposizione). Questo atteggiamento è un effetto naturale, perché generalizzato, ed è pertanto spiegato da una causa naturale: la prevalenza, appunto, delle facoltà materiali rispetto a quelle immateriali nella costituzione dell'anima umana.

[93] PORFIRIO, *Isagoge*, 10, ll. 10-14; AGOSTINO, *La città di Dio*, IX, 13.

si svolga in un soggetto oppure che in tutte le sue operazioni abbia bisogno del corpo come oggetto. Aristotele dice infatti: «se dunque il pensare è immaginazione o non avviene senza immaginazione, è impossibile che esso sia separabile».[94] Di conseguenza, per affermare la separabilità sono necessarie entrambe le condizioni, perché a una proposizione disgiuntiva costituita da parti opposte si contrappone una copulativa affermativa. Per accertare dunque che l'anima è separabile, occorre che non abbia bisogno del corpo né come soggetto né come oggetto almeno in qualche sua operazione. Ma come si può giungere a questa conclusione, visto che Aristotele dice anche: «È necessario che chi pensa contempli una qualche immagine sensibile»?[95] E lo sappiamo per esperienza, perché abbiamo sempre bisogno di immagini sensibili, come ciascuno constata in se stesso e come dimostra la lesione degli organi.[96] Del resto, tutti gli argomenti avanzati contro il Commentatore a proposito dell'immortalità dell'anima, valgono ugualmente contro questa interpretazione, perché su questo punto essa concorda con quella di Averroè, anche se poi se ne discosta su tutti gli altri.

In quarto luogo, si argomenta così: se l'anima umana dipende da un organo in ogni sua operazione, essa è inseparabile e materiale; ma essa dipende da un organo in ogni sua operazione; dunque, essa è materiale.

La premessa maggiore è evidente dal I libro *Dell'anima*, dove Aristotele dice: «Se il pensare è immaginazione o non avviene senza immaginazione, è impossibile che l'anima sia separabile».[97]

La premessa minore è evidente dalla definizione comune dell'anima, cioè che essa è «atto di un corpo fisico organico».[98]

A questo si potrebbe forse replicare che l'anima non è atto di un corpo organico relativamente all'intelletto, perché l'intelletto «non è atto di nessun corpo»,[99] ma lo è soltanto relativamente alle funzioni dell'anima vegetativa e della sensitiva.[100]

---

[94] ARISTOTELE, *Dell'anima*, I, 1, 403 a 8-10 [t. 12].

[95] *Ivi*, III, 8, 432 a 8-9 [t. 39].

[96] Cfr. TOMMASO, *Somma teologica*, I, q. 84, art. 7, resp.

[97] ARISTOTELE, *Dell'anima*, I, 1, 403 a 8-10 [t. 12].

[98] *Ivi*, II, 1, 412 b 4-6 [t. 7].

[99] *Ivi*, II, 1, 413 a 7 [t. 11].

[100] TOMMASO, *Somma teologica*, I, q. 76, art. 1, ad 4, ad 6.

Questa obiezione non sembra però sostenibile: anzitutto perché allora l'anima intellettiva non sarebbe un'anima perché, in quanto tale, non sarebbe atto di un corpo fisico organico; ma così si andrebbe contro Aristotele, che sostiene che questa è la definizione comune per tutte le anime – anzi, univocamente predicata di tutte le anime anche da Tommaso.[101] In secondo luogo, se l'anima intellettiva avesse bisogno di un organo anche soltanto per il sentire, essa sentirebbe o potrebbe sentire per tutto il tempo che fosse anima: ma questo risulta manifestamente falso. La conseguenza è evidente perché, ammessa una definizione, si ammettono anche tutti i termini contenuti nella definizione. In terzo luogo, anche per Tommaso nella I parte della *Somma teologica* e nel II libro della *Somma contro i Gentili* le Intelligenze non sono forme dei corpi celesti appunto perché altrimenti avrebbero bisogno del corpo per pensare, proprio come l'anima umana.[102] Dunque, se l'anima umana è atto di un corpo organico relativamente alla sensazione, lo è anche per la sua intellezione; di conseguenza in ogni suo atto intellettivo ha bisogno dell'immaginazione; ma se è così, anch'essa è materiale. Dunque, l'anima intellettiva è materiale.

Si potrebbe forse qui replicare che non è necessario che l'anima intellettiva dipenda sempre attualmente dall'organo che pure rientra nella sua definizione, ma che è sufficiente che essa ne dipenda attitudinalmente – come, per esempio, il movimento verso l'alto rappresenta la definizione del corpo leggero, anche se non sempre il corpo leggero si muove verso l'alto; è invero sufficiente che esso o si muova o possa muoversi verso l'alto.[103]

Ma questa replica appare insoddisfacente sotto molti aspetti: anzitutto, se nelle definizioni potesse bastare la sola attitudine, si potrebbe affermare che qualcosa è uomo anche se non è in atto un essere animato razionale: infatti, secondo la loro replica, basterebbe che lo fosse attitudinalmente. In secondo luogo si potrebbe dire che, se

---

101 TOMMASO, *Trattato sull'unità dell'intelletto*, I, 3, *Somma contro i Gentili*, II, 61, n. 1397, *In De anima*, II, lect. 2, n. 233.

102 TOMMASO, *Somma teologica*, I, q. 51, art. 2, resp., q. 54, art. 5, resp., q. 77, art. 8, resp., *Somma contro i Gentili*, II, 94, 96, nn. 1803-4, 1815.

103 TOMMASO, *Trattato sull'unità dell'intelletto*, I, 39-40, *Somma teologica*, I, q. 76, art. 1, ad 6. Cfr. ARISTOTELE, *Fisica*, VIII, 4, 255 b 15-21 [t. 32].

l'anima dipende attitudinalmente dall'immaginazione, non sarà per questo meno inseparabile e meno materiale, anche se non ne dipende sempre attualmente.

Si potrebbe magari obiettare alla mia prima risposta che la definizione ricordata non è la definizione in senso proprio, ma una sorta di descrizione o di caratterizzazione. Alla mia seconda risposta si potrebbe replicare che per stabilire l'inseparabilità non basta una dipendenza dal corpo in base all'attitudine: infatti, pur essendo separata e immateriale, potrebbe di fatto dipendere dal corpo; mentre se ne dipendesse sempre attualmente in modo tale da non poter essere mai senza il corpo, allora sarebbe senz'altro materiale.

Ma nessuna di queste obiezioni mi pare a proposito. La prima è inadeguata perché tutti riconoscono che le due definizioni enunciate riguardano l'anima – l'una in base alla causa formale, l'altra in base alla causa materiale – e che l'una dimostra l'altra.[104]

Anche la seconda obiezione è carente da molti punti di vista. Anzitutto: se l'anima umana ha due modi di pensare (uno per mezzo dell'immagine sensibile, l'altro invece senza l'immagine sensibile),[105] sembra assai contrario a ragione che una sostanza immateriale sia mossa da un oggetto materiale. È ben vero che l'immateriale agisce sul materiale; ma non sembra proprio che l'azione possa ribaltarsi: non a caso anche fra i teologi si dibatte proprio la questione di come le anime possano essere tormentate da un fuoco materiale.[106] In secondo luogo: se una volta separata l'anima conserva una tendenza verso lo stesso corpo,[107] o tornerà a riunirsi ad esso oppure no. Nel primo caso, bisogna allora rispolverare l'opinione di Democrito, che sosteneva la resurrezione, oppure le affermazioni di Pitagora sulla

---

[104] ARISTOTELE, *Dell'anima*, II, 1, 412 b 5-6 [t. 7] («entelechia prima di un corpo naturale munito di organi », trad. cit., p. 128), 2, 414 a 14 [t. 24] («ciò per cui primieramente viviamo, sentiamo, ragioniamo», *ivi*, p. 133); come afferma TOMMASO, *In De anima*, II, lect. 1, nn. 212-13, lect. 3, n. 253, da questa seconda definizione (l'anima è il principio per cui viviamo) si ricava la definizione che Aristotele propone come prima (dunque essa è l'atto primo del corpo fisico organico).

[105] TOMMASO, *Somma teologica*, I, q. 75, art. 6, q. 89, art. 2, *Quaestio de anima*, art. 14, ad 14.

[106] TOMMASO, *Quaestio de anima*, art. 21, *Quaestio de spiritualibus creaturis*, art. 1, ad 20.

[107] TOMMASO, *Somma teologica*, q. 76, art. 1, ad 6, *Somma contro i Gentili*, II, 81, nn. 1620-21.

trasmigrazione delle anime in esseri animati differenti; ma questa possibilità è stata confutata in tutti i suoi aspetti nella sezione <del libro *Dell'anima*> dedicata alle opinioni errate.[108] Ammettendo invece la seconda alternativa, allora si va contro l'ordine naturale. Infatti nell'-VIII libro della *Fisica*, al testo 15, Aristotele critica Anassagora per aver sostenuto che il mondo per un tempo infinito non è esistito e che è poi iniziato; ma la natura procede o in un solo modo oppure in più modi; ma quando procede in più modi, procede comunque in modo ordinato.[109] Però tra finito e infinito non c'è ordine né proporzione:[110] perciò, se per un tempo finito l'anima è congiunta al corpo, mentre per un tempo infinito ne è separata, non sussisterà l'ordine della natura. In terzo luogo: così diversi modi di essere – ora congiunta, ora separata – e così diversi modi di operare – ora per mezzo dell'immagine sensibile, ora senza[111] – sembrano denotare una diversità di essenza. Infatti, se si elimina questo criterio, non resta nessuna regola per stabilire la differenza specifica tra le cose. Nel VI libro delle *Storie*, al capitolo 24, Aristotele afferma infatti che le mule che partoriscono in Siria sono molto simili alle nostre, tanto da esserne a malapena distinguibili, ma che tuttavia esse non appartengono al medesimo genere, perché hanno un sistema di riproduzione molto diverso.[112] E si può constatare che in tutto il libro *Degli animali* egli afferma che gli esseri generati per putrefazione non sono della stessa natura di quelli generati dal seme.[113] Lo sostiene anche Averroè,[114] che anzi alla fine del libro *Del sonno e della veglia* dice che «se ci fossero uomini che non conoscono nel nostro stesso modo, essi non apparterrebbero al nostro stesso genere».[115]

Anche l'altra affermazione – cioè che se l'anima fosse sempre

---

108 ARISTOTELE, *Dell'anima*, I, 3, 407 b 21-23 [t. 53].

109 ARISTOTELE, *Fisica*, VIII, 1, 252 a 10-19 [t. 15]. Cfr. TOMMASO, *In Physicam*, VIII, lect. 3, n. 993.

110 ARISTOTELE, *Del cielo*, I, 6, 274 a 7-8 [t. 64].

111 TOMMASO, *Trattato sull'unità dell'intelletto*, I, 43, *Somma teologica*, I, q. 75, art. 6, ad 3, q. 89, artt. 1-2, resp., *Somma contro i Gentili*, II, 81, nn. 1625-26.

112 ARISTOTELE, *Storie degli animali*, VI, 24, 577 b 23-25.

113 ARISTOTELE, *Riproduzione degli animali*, I, 1, 715 b 4-16.

114 AVERROÈ, *In De generatione animalium*, ff. 44v H - 45r C.

115 AVERROÈ, *In De divinatione per somnum*, f. 36v L.

congiunta all'immagine sensibile, essa sarebbe materiale – non mi sembra ben fondata. Se essere congiunto <al corpo> per un tempo determinato non compromette l'immaterialità, allora neppure l'esservi congiunto sempre: infatti nel I libro dell'*Etica* il Filosofo obietta a Platone che la durata temporale non modifica la specie.[116] Questo punto può essere provato, considerando che l'Intelligenza dipende sempre dal corpo nel muovere la sfera: eppure, nonostante questa dipendenza, essa resta immateriale. Quindi, anche ammettendo che l'intelletto sia sempre congiunto al corpo, non ne seguirebbe però che esso sia materiale.

Mi si potrebbe forse replicare: il ragionamento è valido per l'Intelligenza perché il suo corpo è eterno; ma l'intelletto umano ha un corpo caduco; perciò, una volta corrotto il corpo, o l'intelletto non sarebbe più – il che è in contrasto con l'interpretazione nel suo complesso – oppure, se continuasse ad essere, non potrebbe operare visto che, secondo quanto stabilito, non potrebbe pensare senza immagine sensibile: e così se ne starebbe in ozio.

Però non mi sembra che questa replica sia razionalmente formulata. Anzitutto: dal primo punto non consegue necessariamente la conclusione proposta; infatti, per quanto l'intelletto separato non possa essere mosso da una immaginazione ormai corrotta, che cosa impedisce che esso sia mosso dalle immaginazioni ancora esistenti, giacché sono tutte della stessa natura? E non mi sembra che l'intelletto possa essere ostacolato dalla distanza spaziale, visto che non si trova in un luogo e visto soprattutto che numerosi ed autorevolissimi teologi affermano che gli angeli e le anime separate sono mosse da questi esseri inferiori.[117] E, d'altra parte, non sembra improponibile neppure la conclusione a cui si arrivava, cioè che nello stato di separazione l'intelletto se ne stia in ozio; infatti, se due caratteristiche opposte ineriscono per natura ad un soggetto, non è indispensabile che entrambe vi si trovino sempre contemporaneamente – anzi è impossibile che ciò si verifichi: così il sonno e la veglia sono presenti per natura nell'essere animato ma, per esempio, la veglia vi si trova di

---

[116] ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, I, 4, 1096 b 3-5: «Né un bene così concepito sarebbe maggiormente bene perché è eterno, dal momento che il bianco eterno non è più bianco del bianco d'un sol giorno» (trad. A. Plebe, p. 10).

[117] TOMMASO, *Somma teologica*, I, q. 53, art. 1, ad 3.

giorno, il sonno di notte.[118] Perciò l'anima congiunta al corpo penserà, mentre invece separata se ne starà inoperosa. E se mi si obietta che non è ammissibile che per brevissimo tempo operi e che per un tempo infinito stia in ozio, questa obiezione si vanifica da sola: se infatti in stato di separazione pensa per un tempo infinito anche senza immagine sensibile e invece per un brevissimo tempo pensa grazie ad essa, le sarà sicuramente più naturale pensare senza l'immagine sensibile, piuttosto che con essa; e allora sarebbe errato inserire nella definizione dell'anima le parole 'atto di un corpo fisico organico' ecc.

In quinto luogo: questa essenza è propriamente sensitiva e vegetativa. Perciò, dopo la separazione dal corpo, essa ha le facoltà che le permettono di esercitare le sue funzioni oppure no. Nel caso che non le abbia, sembra innaturale che essa sia per l'eternità difettosa e del tutto spogliata di esse[119] – a meno che non si pensi di ricorrere alla resurrezione di Democrito o alle favole pitagoriche. Se invece ha le facoltà, mancherebbe di organi con cui assolvere le proprie funzioni e quindi ne conseguirebbe di nuovo che quelle facoltà sono inutili; ma Aristotele non lo concederebbe proprio.

In sesto luogo: che più propriamente questa anima debba essere definita per un certo aspetto immateriale e immortale, nel senso esposto sopra, risulta evidente in base al Filosofo nel III libro *Dell'anima*, nel capitolo dedicato all'intelletto agente; lì, infatti, dopo aver detto che entrambi gli intelletti sono separati e immortali, aggiunge: «Ma questo», cioè l'intelletto agente, «è veramente, poiché è immortale» e sempre pensa; quello invece, cioè l'intelletto possibile, no, perché «talvolta pensa, talvolta invece no»:[120] infatti «si corrompe, dopo che qualcosa al suo interno si è corrotto»;[121] e questo avviene perché esso è congiunto alla materia e quindi si corrompe colla corruzione dell'anima sensitiva. Sarà dunque realmente corruttibile, mentre sarà incorruttibile secondo un certo aspetto, perché l'intelletto, che non è congiunto alla materia, è incorruttibile.

---

118 ARISTOTELE, *Del sonno e della veglia*, I, 453 b 15-31

119 Cfr. TOMMASO, *Trattato sull'unità dell'intelletto*, V, 116, *Somma contro i Gentili*, II, 83, nn. 1659-60.

120 ARISTOTELE, *Dell'anima*, III, 5, 430 a 22-23 [t. 20].

121 *Ivi*, I, 4, 408 b 26 [t. 66].

Questi sono i punti che mi causano perplessità relativamente alla seconda proposizione.

27. La terza proposizione afferma che questa anima è realmente la forma dell'uomo e non soltanto come suo motore. Qui sono d'accordo, purché la si intenda come forma materiale; se invece la si intende come forma immateriale, come specifica Tommaso,[122] l'affermazione non appare evidente. Infatti, bisognerebbe che quest'essenza fosse un essere individuale e sussistente per sé; ma come è possibile allora che essa sia atto e perfezione della materia, visto che esso (cioè l'atto della materia) non è qualcosa che è di per sé, ma ciò grazie a cui qualcosa esiste, come si evince dal VII libro della *Metafisica?*[123] Se mi si risponde che questa è una peculiarità dell'anima intellettiva,[124] la risposta mi pare assai sospetta e arbitraria. In questo senso anche gli averroisti potrebbero dire che l'anima intellettiva è forma che dà l'essere e non solo l'operare; ma appunto Tommaso crede che per loro sia il contrario. Sorgerebbe poi una difficoltà rispetto all'essere del composto, visto che si suppone che esso sia distinto dall'essere dell'anima: quale è questo essere e cosa è ciò che si corrompe? Per quanto essi offrano molte precisazioni su questo punto,[125] confesso di afferrare le parole, ma non il loro significato. Mi sembra perciò che Platone si esprima saggiamente quando dice che l'anima è immortale perché più propriamente l'uomo è un'anima che si serve del corpo, piuttosto che un composto di anima e corpo; e più propriamente l'anima è il motore di esso (cioè del corpo) piuttosto che la sua forma, perché l'anima è ciò che davvero è e davvero esiste e può rivestirsi di un corpo e spogliarsene.[126] Non vedo infatti perché il divino Tommaso non dovrebbe affermare lo stesso.

28. La quarta proposizione concerneva invece la moltiplicazione delle anime. Anche su questo punto non nutro minori perplessità, vi-

---

122 TOMMASO, *Somma contro i Gentili*, II, 68, nn. 1403-15, 87, n. 1716.

123 ARISTOTELE, *Metafisica*, VII, 17, 1041 b 7-8 [t. 60].

124 TOMMASO, *Somma contro i Gentili*, II, 68, n. 1453, III, 61, n. 2362 .

125 TOMMASO, *Somma contro i Gentili*, II, 69, nn. 1461-68.

126 PLATONE, *Alcibiade Primo*, 129 e, *Leggi*, XII, 959 a-b, cit. in TOMMASO, *Trattato sull'unità dell'intelletto*, III, 75, *Quaestio de spiritualibus creaturis*, art. 2, resp.

sto che al testo 49 del XII libro della *Metafisica* Aristotele afferma che tale moltiplicazione dipende dalla materia quantificata.[127] Alcuni pretendono che le anime siano distinte in base alla tendenza verso materie diverse[128] o, come dice Aristotele, in base ai principi individuanti, che possono essere chiamati materia:[129] ma anche queste precisazioni mi sembrano complicazioni e invenzioni estemporanee per sostenere la loro posizione e non mi sembrano affatto coerenti col pensiero di Aristotele. Con questi presupposti potremmo infatti moltiplicare le Intelligenze entro una medesima specie, anzi persino Dio – e lascio al lettore il compito di valutare quanto tutto questo si accordi con i Peripatetici. Anche se alcuni ammettono tale moltiplicazione rispetto alle Intelligenze,[130] ma la negano per Dio adducendo ulteriori argomenti sul perché Dio non possa essere moltiplicato, è comunque sicuro che Aristotele non escogitò e neppure considerò tutti questi ragionamenti e Dio sa quanto valore essi abbiano nella filosofia di Aristotele: essi invece si sostengono soltanto sull'argomento di prima.

Inoltre: secondo i principi aristotelici il mondo è eterno e l'uomo è eterno «poiché il sole e l'uomo generano l'uomo», come si dice nel II libro della *Fisica*, mentre nell'VIII libro si dice che «l'uomo è sempre stato generato dall'uomo».[131] E allora o si ammetterà l'infinito in atto, che Aristotele ovunque espressamente nega,[132] oppure bisognerà ricorrere alle favole pitagoriche già criticate tra le dottrine erronee, o alla resurrezione di Democrito, che è già stata giudicata non meno sciocca.

---

127 ARISTOTELE, *Metafisica*, XII, 8, 1074 a 33-34 [t. 49]. Cfr. TOMMASO, *In Metaphysicam*, XII, lect. 10, n. 2595.

128 TOMMASO, *Somma contro i Gentili*, II, 75, n. 1549.

129 ARISTOTELE, *Metafisica*, VII, 8, 1034 a 5-8 [t. 28].

130 Cfr. TOMMASO, *Somma contro i Gentili*, II, 92-93, nn. 1783-1800; ENRICO DI GAND, *Quodlibeta*, I, q. 8, ff. 32v C-35r S.

131 ARISTOTELE, *Fisica*, II, 2, 194 b 13 [t. 26]; la citazione dall'VIII libro non è in Aristotele, ma nel commento di AVERROÈ, *In Physicam*, VIII, comm. 46, f. 387r D (il rimando di MOJSISCH, nota 122, ad ARISTOTELE, *Fisica*, VIII, 5, 257 b 10 non è pertinente: «ciò che ha la forma, genera», trad. cit., p. 212).

132 ARISTOTELE, *Fisica*, VII, 1, 242 a 15-20 [t. 3], *Metafisica*, II, 2, 994 a 1-11 [t. 7].

29. Anche la quinta proposizione non sembra meno carente: sono infatti d'accordo ad ammettere che l'anima intellettiva cominci ad essere; ma supporre che ciò avvenga non per generazione, bensì per creazione, non sembra in accordo con le parole di Aristotele, che non ha mai menzionato questa creazione. Anzi, se l'avesse ammessa, avrebbe clamorosamente sbagliato per errore del conseguente, perché nell'VIII libro della *Fisica*, dove si propone di dimostrare che il mondo non ha avuto inizio, si limita a dimostrarlo relativamente alla generazione naturale;[133] però, se avesse ammesso anche la creazione oltre alla generazione, sarebbe stato suo compito dimostrare che il mondo non ha avuto inizio neppure per creazione; invece non lo ha fatto e quindi avrebbe palesemente mancato.

Neppure ciò che viene aggiunto subito dopo – che cioè l'anima è creata immediatamente da Dio – sembra andare d'accordo con Aristotele, il quale afferma che Dio agisce sulle cose inferiori solo attraverso le cause intermedie e che questo ordine è essenziale.[134]

L'ulteriore affermazione – cioè che l'anima intellettiva ha una sopravvivenza nel futuro – è in totale contrasto con l'intendimento di Aristotele. In primo luogo: tutto ciò che è incorruttibile è ingenerato, come dice Aristotele nel I libro *Del cielo*, al testo 125, dove dimostra l'interscambiabilità dei due termini;[135] ma, se si ammette che l'anima intellettiva è incorruttibile, allora è anche ingenerata e dunque non ha mai avuto un inizio: e questo è l'opposto di ciò che è stato ammesso per ipotesi.

A questa obiezione si potrebbe replicare negando l'ultima conclusione che diceva 'dunque non ha mai avuto inizio' e affermando che dalle premesse consegue soltanto quest'altra conclusione: 'dunque non ha mai avuto inizio per generazione naturale'.[136] Ma questo contraddice al testo aristotelico e l'ho già sottolineato quando ho esposto quel punto; infatti Aristotele dice: «Chiamo ingenerato ciò che è e di cui non fu mai vero dire che non era».[137] Se dunque l'anima intellettiva è ingenerata, allora, secondo le parole del Filosofo,

---

133 ARISTOTELE, *Fisica*, VIII, 1, 251 a 8-252 b 6 [t. 4-20].

134 *Ivi*, VIII, 5, 256 b 15-24 [t. 37], 6, 259 b 31-260 a 10 [t. 52-53].

135 ARISTOTELE, *Del cielo*, I, 12, 282 a 30 - b 1 [t. 125].

136 TOMMASO, *Somma teologica*, I, q. 46, art. 1, ad 2.

137 ARISTOTELE, *Del cielo*, I, 12, 282 a 27-28 [t. 125].

non fu mai vero dire che non era; infatti – e appare del tutto evidente – Aristotele intende come generato non solo ciò che ha cause naturali di generazione, ma qualunque cosa cominci ad essere, in qualunque maniera cominci ad essere; e questo qualcosa secondo lui è direttamente interscambiabile con ciò che si corrompe – e allo stesso modo Aristotele considera l'ingenerato e l'incorruttibile.[138]

Inoltre: sarebbe davvero incredibile che Aristotele proponesse così tante e serie prove per dimostrare l'equivalenza di queste due coppie di termini senza mai premurarsi di fare eccezione per l'anima intellettiva: infatti avrebbe dato luogo ad una grave occasione di errore.

Inoltre: ciò che Tommaso afferma dopo – cioè che le anime sopravvivono dopo la morte, anche se Aristotele non ne fa per niente menzione – mi sembra altamente improbabile, perché Aristotele, così scrupoloso osservatore della natura, sarebbe stato tanto accurato nella poetica, nella retorica e in molti altri campi, ma negligente su un argomento di tale importanza.

Ancora: nel I libro dell'*Etica* Aristotele sembra affermare che non c'è nessuna felicità dopo la morte;[139] anzi – e mi sembra molto significativo – proprio il divino Tommaso, nella sua I lezione del III libro dell'*Etica*, a proposito del passo «si deve scegliere la morte, piuttosto che commettere un grave delitto»,[140] si pone il problema di come Aristotele fondi questa affermazione e spiega che Aristotele si è così espresso o perché dopo la morte rimane la gloria oppure perché riteneva preferibile perseverare nell'atto virtuoso per poco tempo, piuttosto che vivere a lungo nell'atto vizioso.[141] Ora però, se il divino Tommaso ha davvero creduto che Aristotele sostenesse l'immortalità dell'anima, nessuna delle due spiegazioni sarebbe appropriata; la spiegazione corretta sarebbe chiara come il sole: cioè <che si deve agire così> in vista dell'altra vita. Invece il beato Tommaso quasi si meraviglia di come Aristotele, che nega che ci sia qualcosa dopo la morte, possa poi pretendere che qualcuno preferisca morire piuttosto che vivere disonestamente; infatti proprio Tommaso nella *Esposizione del credo degli Apostoli*, commenta le parole 'la resurrezione della

---

138 Cfr. P. POMPONAZZI, *Expositio super I De caelo*, pp. 196-197.

139 ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, I, 11, 1101 b 5-9.

140 *Ivi*, III, 1, 1110 a 26-27.

141 TOMMASO, *In Ethicam Nicomacheam*, III, lect. 2, n. 395.

carne' in questo modo: «Se non ci aspettassimo di risorgere, l'uomo dovrebbe commettere qualunque scelleratezza piuttosto che scegliere la morte».[142]

Ancora: come si è detto prima, sarebbe davvero singolare che Aristotele non avesse mai menzionato questa vita dopo la morte e che non avesse neanche promesso di parlarne; questo sarebbe un atteggiamento contrario al suo comportamento abituale.

Inoltre: bisognerebbe o ammettere la resurrezione oppure inventare favole pitagoriche o concedere che enti così nobili se ne stiano in ozio – tutte ipotesi ben lontane dal Filosofo.

Tutte le obiezioni qui proposte siano però considerate non come intese a criticare un così grande filosofo – che può fare infatti la pulce contro l'elefante?[143] – ma come ispirate dal desiderio di imparare. Perciò ecc.

Cap. IX: si espone la quinta interpretazione, secondo la quale l'unica essenza dell'anima è mortale e immortale, ma per sua natura mortale e per un certo aspetto immortale ecc.

30. Abbiamo confutato in tutte le sue articolazioni la prima interpretazione, secondo cui nei mortali l'anima intellettiva è realmente distinta da quella sensitiva. D'altronde anche la seconda interpretazione – che afferma che l'anima intellettiva e quella sensitiva sono realmente una stessa sostanza e che questa è per sua natura immortale e per un certo aspetto mortale – è assai incerta e non sembra concordare con Aristotele. Non rimane altro che ammettere l'ultima interpretazione che, pur sostenendo che nell'uomo l'anima sensitiva è identica a quella intellettiva, afferma che essa è essenzialmente e propriamente mortale, ma per un certo aspetto immortale. Per procedere con ordine, l'esposizione seguirà la suddivisione in cinque proposizioni già utilizzata nel precedente capitolo.

---

142 TOMMASO, *In Symbolum Apostolorum*, 14.

143 Cfr. ERASMO, *Adagia*, III, 1, 27, p. 723 D.

31. E concediamo assolutamente la prima proposizione, che cioè nell'uomo l'anima intellettiva e quella sensitiva si identificano realmente.

32. Sulla seconda proposizione siamo invece in dissenso, perché noi affermiamo che essa è propriamente e per sua natura mortale, mentre per un certo aspetto e impropriamente è immortale.

Per rendere chiara questa affermazione, bisogna sapere e tenere ben presente una considerazione, che è rilevante per l'argomento. Si sa che ogni conoscenza in qualche modo compie astrazione dalla materia;[144] infatti, come dice il Commentatore nel III libro *Dell'anima*, al commento 5, la materia impedisce la conoscenza;[145] e questo si constata anche nei sensi, che non conoscono in base alle qualità reali, bensì in base alle rappresentazioni di esse: perciò nel II libro *Dell'anima* si afferma che a ciascun senso compete di ricevere le specie senza la materia.[146] Allora, in corrispondenza dei tre livelli di separazione dalla materia si possono riscontrare in generale tre modalità di conoscenza.[147]

Esistono infatti alcune forme che sono totalmente separate dalla materia: in quanto tali, nel loro atto conoscitivo esse non hanno bisogno del corpo né come soggetto né come oggetto; infatti, il loro conoscere non è ricevuto in un corpo, perché esse stesse non si trovano in un corpo, e non sono mosse da un corpo, perché sono motori non mossi. Queste sono le sostanze separate, che chiamiamo Intelletti o Intelligenze: in esse non si verifica né ragionamento discorsivo, né composizione, né alcun altro movimento.

Ci sono invece altre forme che non conoscono attraverso le qualità sensibili, ma grazie alle specie di esse e quindi assumono un certo tipo di immaterialità – infatti si dicono senza materia e sono spirituali. Tuttavia, poiché sono le più basse nel genere delle forme conoscenti e poiché sono molto materiali, nelle loro operazioni esse hanno bisogno del corpo sia come soggetto sia come oggetto: infatti queste conoscenze sono sia ricevute in un organo – e quindi rappresentano solo in modo singolare – sia mosse da un oggetto corporeo. Queste sono

---

144 AVERROÈ, *In De sensu et sensibilibus*, 6, f. 15v L.

145 AVERROÈ, *In De anima*, III, comm. 5, pp. 387-388, ll. 27-55.

146 ARISTOTELE, *Dell'anima*, II, 12, 424 a 18-19 [t. 12].

147 Cfr. TOMMASO, *Somma teologica*, I, q. 85, art. 1, resp.

tutte le facoltà sensitive, per quanto alcune di esse siano più spirituali, altre meno, come afferma il Commentatore nel commento 6 del III libro *Dell'anima* e nel suo libro *Del senso e del sensibile*.[148]

Ma la natura procede con ordine, come si afferma nell'VIII libro della *Fisica*.[149] Perciò tra questi due estremi – cioè, non aver bisogno del corpo né come soggetto né come oggetto e aver bisogno del corpo sia come soggetto sia come oggetto – c'è un livello intermedio, che non è totalmente astratto dalla materia né vi è totalmente immerso. Ora, non è evidentemente possibile che qualcosa abbia bisogno del corpo come soggetto e non come oggetto: è quindi inevitabile che questo grado intermedio non abbia bisogno del corpo come soggetto, ma ne abbia bisogno come oggetto. E questo è l'intelletto umano, che tutti i filosofi antichi e moderni, o perlomeno quasi tutti, collocarono in posizione mediana tra le forme astratte e quelle non astratte – cioè tra le Intelligenze e il livello sensitivo –, inferiore alle Intelligenze e superiore alle anime sensitive.[150] Ecco perché nel salmo si afferma: «Lo hai creato di poco inferiore agli angeli»; e poco dopo: «Lo hai collocato al di sopra delle opere delle Tue mani, pecore e buoi» ecc.[151] E questo modo di conoscere è quello di cui parla Aristotele nel I libro *Dell'anima*, al testo 12: «Se il pensare è immaginazione o non avviene senza immaginazione, è impossibile che esso si realizzi senza il corpo».[152] Siccome poi nel III libro *Dell'anima* chiarisce che il pensare non è immaginazione perché non è attività organica,[153] ma siccome non può realizzarsi senza immaginazione – perché in base ai testi 29 e 39 dello stesso libro l'anima non pensa assolutamente senza un'immagine sensibile –,[154] allora l'anima umana non ha bisogno dell'organo come soggetto, ma come oggetto.

---

148 AVERROÈ, *In De anima*, III, comm. 6, pp. 415-416, ll. 59-74, *In De sensu et sensibilibus*, f. 16r A-B.

149 ARISTOTELE, *Fisica*, VIII, 1, 252 a 12 [t. 15].

150 TOMMASO, *Somma contro i Gentili*, II, 68, n. 1453, 69, n. 1465, III, 61, n. 2362; M. FICINO, *Teologia Platonica*, I, 5, p. 62, XVIII, 8, p. 217; G. PICO, *La dignità dell'uomo*, p. 102; P. POMPONAZZI, *In De anima* (1503), ed. NARDI, p. 167.

151 *Salmi*, 8, 6-8.

152 ARISTOTELE, *Dell'anima*, I, 1, 403 a 8-10 [t. 12].

153 *Ivi*, III, 3, 429 a 24-25 [t. 6].

154 *Ivi*, III, 7, 431 a 16-17 [t. 30], 8, 432 a 8-9 [t. 39].

Secondo Aristotele e Platone, a tutti questi livelli conoscitivi corrisponde la presenza dell'anima.[155] Perciò, almeno secondo Aristotele, qualunque conoscente è atto di un corpo fisico organico,[156] ma ciascuno lo è in modo diverso. Infatti, le Intelligenze non sono atto del corpo in quanto Intelligenze, perché nel loro pensare e desiderare non hanno in nessun modo bisogno del corpo; ma in quanto portano all'atto e muovono i corpi celesti, sotto questo rispetto sono anime e sono atto di un corpo fisico organico. La stella, infatti, è un organo del cielo, come si dice nel II libro *Del cielo*;[157] e nel testo 48 del XII libro della *Metafisica* si legge che ogni sfera esiste per una stella.[158] Perciò le Intelligenze portano all'atto un corpo fisico organico e per questo aspetto hanno bisogno del corpo come oggetto; peraltro, in questo attuare e muovere non ricevono niente dal corpo, ma soltanto danno ad esso. Invece l'anima sensitiva è atto di un corpo fisico organico in senso assoluto, perché ha bisogno del corpo sia come soggetto – infatti esplica la sua attività solo in un organo – sia come oggetto. L'anima intermedia, invece, cioè l'intelletto umano, in nessuna delle sue attività si distacca totalmente dal corpo, né totalmente vi è immersa; perciò non avrà bisogno del corpo come soggetto, ma come oggetto. E così sarà l'atto di un corpo organico in un senso intermedio tra quello delle forme astratte e quello delle forme non astratte: infatti le Intelligenze, in quanto Intelligenze, non sono anime, perché come tali non dipendono in nessun modo dal corpo, ma sono anime in quanto muovono i corpi celesti; l'intelletto umano, invece, è atto del corpo organico in tutte le sue attività, perché dipende sempre dal corpo come oggetto.

Anche per un altro motivo l'Intelligenza e l'intelletto umano differiscono rispetto alla dipendenza dall'organo: infatti, l'intelletto umano riceve e viene portato a perfezione grazie ad un oggetto corporeo, perché è mosso da esso; invece l'Intelligenza non riceve nulla

---

155 *Ivi*, II, 3, 414 a 29-31 [t. 27]; per Platone, PROCLO, *Elementatio Theologica*, prop. 20 e 184, cit. in TOMMASO, *Le sostanze separate*, I, 9-10.

156 ARISTOTELE, *Dell'anima*, II, 2, 412 b 5-6 [t. 7].

157 ARISTOTELE, *Del cielo*, II, 12, 292 b 25-31 [t. 67-69]. Cfr. TOMMASO, *In De caelo et mundo*, II, lect. 19, nn. 474-75.

158 AVERROÈ, *In Metaphysicam*, XII, comm. 48, f. 332v M. Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, XII, 8, 1074 a 13-15 [t. 48].

dal corpo celeste, ma soltanto dà. D'altra parte, l'intelletto umano differisce dalla facoltà sensitiva rispetto alla dipendenza dal corpo perché la facoltà sensitiva ne dipende sotto il profilo soggettivo e oggettivo, mentre l'intelletto umano ne dipende soltanto sotto il profilo oggettivo. E così l'intelletto umano è atto di un corpo organico in un modo intermedio tra quello proprio delle forme materiali e quello proprio delle forme immateriali. Quindi i corpi celesti, gli uomini e le bestie non sono esseri animati nello stesso unico senso poiché, come si è visto, le loro anime non sono atto del corpo fisico organico nello stesso unico senso. Perciò nella *Parafrasi al Libro dell'anima* Alessandro ha affermato che l'Intelligenza è definita anima del cielo e che il cielo è definito animale in senso piuttosto improprio; della stessa opinione sembra essere anche Averroè nel libro *Della sostanza del circolo celeste.*[159] Invece le bestie sono chiamate animali in senso proprio, come risulta dal comune uso linguistico. Gli uomini poi sono definiti animali in un senso intermedio.

E non ci si deve neppure inventare che in Aristotele questo modo di pensare proprio dell'intelletto umano, cioè essere mosso dal corpo come oggetto e non averne bisogno come soggetto, sia per esso accidentale:[160] sia perché una cosa possiede solo un modo di operare che dipende dall'essenza; sia perché – come il modo <di conoscere> proprio dell'anima sensitiva non si trasforma mai in quello dell'Intelligenza o dell'intelletto umano, né quello dell'Intelligenza in quello dell'intelletto umano o dell'anima sensitiva – così per le stesse ragioni non sembra possibile che il modo umano di pensare si tramuti in quello proprio dell'Intelligenza: ciò accadrebbe se l'intelletto umano potesse pensare senza necessitare del corpo né come soggetto né come oggetto. E questo trova conferma nel fatto che in tal caso, trasformandosi le attività proprie dell'essenza, una natura si trasformerebbe in una natura diversa.

Inoltre non c'è nessuna prova che permetta di accertare che l'intelletto umano ha un altro modo di pensare – come ricaviamo dall'esperienza, visto che abbiamo sempre bisogno di un'immagine sensi-

---

[159] ALESSANDRO DI AFRODISIA, *L'anima*, 28, ll. 45-47; AVERROÈ, *De substantia orbis*, II, f. 6r B-C.

[160] Cfr. TOMMASO, *Trattato sull'unità dell'intelletto*, I, 40.

bile. Perciò si conclude che questo modo di pensare attraverso l'immagine sensibile è essenziale all'uomo.

Sulla base di queste considerazioni si deve ora esprimere sotto forma di sillogismo la conclusione principale cui si voleva giungere, cioè che l'anima umana è per sua natura materiale e per un certo aspetto immateriale. Anzitutto con un sillogismo divisivo formulato in questi termini: l'intelletto umano è immateriale e materiale, come risulta dalle precedenti argomentazioni; esso però non partecipa delle due nature in uguali proporzioni e non è più immateriale che materiale, come si è provato nel capitolo precedente; dunque esso è più materiale che immateriale: e così sarà per sua natura materiale e per un certo aspetto immateriale.

In secondo luogo: appartiene per essenza all'intelletto il pensare grazie ad immagini sensibili, come si è dimostrato e come risulta dalla definizione di anima, in quanto è atto di un corpo fisico organico e perciò in ogni sua attività ha bisogno di un organo; ma ciò che pensa secondo queste modalità, necessariamente è inseparabile dal corpo; dunque l'intelletto umano è mortale. La premessa minore risulta evidente sia dall'affermazione di Aristotele («se il pensare è immaginazione o non si svolge senza immaginazione, è impossibile che l'anima possa essere separata»),[161] sia perché, se fosse separabile, o non avrebbe attività <dopo la corruzione del corpo> e quindi se ne starebbe in ozio, oppure l'avrebbe e quindi opererebbe senza immagine sensibile, il che è contro la premessa maggiore già dimostrata. Questa conclusione viene rafforzata ulteriormente anche da questo: Aristotele non ha ammesso nessuna Intelligenza senza un corpo, poiché nel XII libro della *Metafisica* ammette un numero di Intelligenze pari al numero delle sfere;[162] perciò gli sarebbe stato ancor meno possibile ammettere l'intelletto umano senza il corpo, visto che esso è assai meno astratto di quanto lo sia l'Intelligenza. Anzi, se il mondo è eterno come ha supposto Aristotele,[163] ci sarebbe un numero infinitamente infinito di forme in atto senza corpo:[164] ma tutto questo dal

---

[161] ARISTOTELE, *Dell'anima*, I, 1, 403 a 8-10 [t. 12].

[162] ARISTOTELE, *Metafisica*, XII, 8, 1073 a 28-37 [t. 43], 1074 a 15-30 [t. 48].

[163] ARISTOTELE, *Fisica*, VIII, 1-2, 250 b 11-253 a 21 [t. 4-20].

[164] Questa obiezione è discussa anche da TOMMASO, *Trattato sull'unità dell'intelletto*, V, 117-18, *Somma contro i Gentili*, II, 80-81, nn. 1616, 1622.

punto di vista di Aristotele sarebbe ridicolo.[165] Perciò secondo Aristotele l'anima umana deve essere definita mortale in senso assoluto. Però, per la sua posizione mediana tra ciò che è assolutamente astratto e ciò che è immerso nella materia,[166] essa partecipa in un certo qual modo dell'immortalità. Questa caratteristica è palesata anche dall'attività propria della sua essenza: infatti, non dipende dal corpo come soggetto – e in questo si accorda con le Intelligenze, differenziandosi invece dalle bestie – e ha bisogno del corpo come oggetto – e in questo si accorda con le bestie; perciò è anche mortale.

Per comprendere perfettamente tutto ciò che si è detto, è necessario sapere cosa significhi 'aver bisogno del corpo come soggetto e come oggetto' e cosa significhi 'non averne bisogno'. Aver bisogno di un organo come soggetto significa essere ricevuto nel corpo in modo sia quantitativo sia corporale, in modo tale da essere ricevuto insieme all'estensione; in questo modo diciamo che tutte le virtù organiche ricevono ed esplicano le loro funzioni – così l'occhio nel vedere e l'orecchio nell'udire: la visione infatti si trova nell'occhio anche secondo l'estensione. Invece non essere nell'organo, oppure non aver bisogno di esso soggettivamente, significa non essere nel corpo oppure esserci in modo non quantitativo. Per cui diciamo che nell'attività intellettiva che lo caratterizza l'intelletto non ha bisogno del corpo come soggetto non perché l'intellezione non si sia in nessun modo nel corpo; non è possibile infatti che l'intelletto sia nel corpo e che l'operazione che gli è immanente non sia in qualche modo in esso:[167] dove infatti è il soggetto, lì deve essere anche l'accidente del soggetto. Invece si dice che l'intellezione non è nell'organo e nel corpo solo nel senso che si trova in esso in modo non quantitativo e non corporeo: per questo motivo l'intelletto può riflettere su se stesso, procedere discorsivamente e comprendere in modo universale – cosa che le virtù organiche ed estese non sono assolutamente in grado di fare. Tutto questo però deriva dall'essenza dell'intelletto, visto che, in quanto intelletto, non dipende né dalla materia né dalla quantità. Che invece l'intelletto umano dipenda dalla quantità, ciò gli deriva dal suo essere

---

165 ARISTOTELE, *Metafisica*, XII, 8, 1074 a 33-34 [t. 49].

166 Cfr. TOMMASO, *Somma teologica*, I, q. 85, art. 1, *Somma contro i Gentili*, III, 61, n. 2362.

167 ARISTOTELE, *Metafisica*, IX, 8, 1050 a 34-38 [t. 16].

congiunto al senso; perciò gli accade, in quanto è intelletto <umano>, di dipendere dalla materia e dalla quantità, onde anche la sua operazione non è maggiormente astratta della sua essenza. Se infatti l'intelletto non avesse come caratteristica di poter essere per sua natura senza materia, la stessa attività intellettiva non potrebbe esplicarsi se non in modo quantitativo e corporeo. Sebbene l'intelletto umano, come si è detto, non si serva della quantità nel pensare, tuttavia, in quanto congiunto al senso, non può separarsi totalmente dalla materia e dalla quantità, perché non conosce mai senza un'immagine sensibile, come dice Aristotele nel III libro *Dell'anima*: «L'anima non conosce mai senza un'immagine sensibile».[168] Perciò, abbisognando in tal modo del corpo come oggetto, l'intelletto umano non può conoscere l'universale in senso assoluto, ma sempre contempla l'universale nel singolare, come ciascuno di noi può constatare in se stesso: infatti, in tutti gli atti conoscitivi, per quanto astratti possano essere, ciascuno si forma una qualche rappresentazione corporale. È per questo motivo che l'intelletto umano non ha una conoscenza primaria e diretta di se stesso e compone e procede discorsivamente: perciò il suo pensare si realizza insieme alla durata e al tempo; nelle Intelligenze, invece, che sono del tutto staccate dalla materia, accade esattamente l'opposto. Quindi l'intelletto, che si trova ad essere in questa posizione di medietà tra le forme immateriali e quelle materiali, non è né del tutto nello spazio e nel tempo, né del tutto indipendente dallo spazio e dal tempo. Perciò la sua attività non è né completamente universale né completamente particolare, e non è sottomesso del tutto al tempo né si distacca del tutto dal tempo.

Del resto, la natura ha proceduto seguendo un criterio diretto e ordinato, in modo tale che dal primo si passi all'estremo attraverso un medio. Le Intelligenze, infatti, poiché sono astratte per loro natura dalla materia, nel conoscere non hanno affatto bisogno del corpo come soggetto o come oggetto; perciò conoscono perfettamente la natura, conoscendo anzitutto se stesse e attraverso un'intuizione immediata: quindi sono svincolate dal tempo e dallo spazio. Invece le facoltà sensitive, essendo immerse nella materia, conoscono solo singolarmente, senza riflettere su se stesse e senza procedere discorsivamente. L'intelletto umano, poi, come si trova ad essere mediano rispetto al-

---

[168] ARISTOTELE, *Dell'anima*, III, 7, 431 a 16-17 [t. 30].

l'essere, così è mediano anche rispetto all'operare, come si è detto prima; perciò le cose che in esso sono accolte non sono né pensate del tutto in potenza, né pensate in atto. È quindi chiaro cosa significhi aver bisogno del corpo come soggetto e come oggetto e non averne bisogno, nonché quali sostanze ne abbiano bisogno, quali no, e in quale senso.

Si deve inoltre sapere che tutti i sostenitori dell'immortalità e della moltiplicazione dell'anima umana affermano che essa, per il fatto di essere di natura immateriale, è una sostanza determinata, sussistente di per sé. Perciò può anche essere e operare senza il corpo e, quando si trova separata, conserva delle virtù proprie dell'anima solo l'intelletto e la volontà, esattamente come le Intelligenze; quindi non ha nessuna delle facoltà sensitive o vegetative, se non come in un principio molto remoto. D'altra parte, siccome è la più bassa delle sostanze astratte, oltre a quella modalità di essere, ne possiede anche un'altra: infatti, può anche essere ciò grazie a cui qualcosa esiste. Perciò veramente può anche essere forma del corpo e per la sua imperfezione essere numerata secondo il numero dei corpi; e assume tutte le facoltà proprie dell'anima sensitiva e vegetativa, le esercita in unione con un organo e in questo senso diventa passibile di morte. Per quanto sia dotata di intelletto e volontà anche quando è in congiunzione col corpo, tuttavia non è in grado di esplicare queste funzioni liberamente, perché non può servirsene senza lo strumento corporeo almeno come oggetto; invece nello stato di separazione avviene il contrario, perché può attuarsi totalmente senza organo corporeo.[169]

Ma c'è un'altra opinione che giudica questi discorsi farneticazioni in palese contrasto con i principi della filosofia – per esempio, l'affermazione che la stessa cosa possa essere una sostanza determinata di per sé sussistente e anche qualcosa grazie a cui qualcos'altro esiste: come se potesse avere modi di operare diversi! E quella sua modalità di essere in separazione non è comprovata da nessun ragionamento e da nessuna esperienza, ma è supposta in modo del tutto arbitrario. E che ora eserciti le funzioni sensitive e vegetative, ora invece le abbandoni; che pensi in un modo quando è congiunta al corpo, in un altro

---

[169] TOMMASO, *Trattato sull'unità dell'intelletto*, I, 38, *Somma contro i Gentili*, II, 69, nn. 1460-70, 81, nn. 1622-25, *Somma teologica* I, q. 77, art. 8, resp., q. 89, art. 1, resp.; TOMMASO DE VIO, *Commentaria in De anima*, III, 117-41.

quando ne è separata; che per brevissimo tempo sia congiunta ad esso, per un tempo infinito ne sia separata (a meno che non si fantastichi di una trasmigrazione delle anime nei corpi); che essa abbia cominciato ad esistere e che non finirà mai, ora vestendosi di un corpo, ora spogliandosene, come il popolo racconta delle lamie; e quando si separa dal corpo cessa di essere attualmente l'atto del corpo: perciò o non sarà in nessun luogo oppure, se è da qualche parte, come ci è arrivata? Per alterazione o per moto locale? Non per alterazione, evidentemente; però neppure per moto locale, visto che ciò che è indivisibile non può muoversi localmente, come si dice nel VI libro della *Fisica*.[170] Se poi si dice che non è in nessun luogo, cosa impedirebbe di ammettere nel sistema di Aristotele anche qualche Intelligenza che non abbia il compito di muovere le sfere? E si dovrà ammettere quella folla infinitamente infinita <di anime umane separate dai corpi>, senza che neppure si possa sapere se se ne sta in ozio o se opera – a meno di non proporre qualche ipotesi inventata o arbitraria.[171] Le sostanze materiali non possono essere infinite in atto, per quanto in esse la moltiplicazione sia non solo evidente, ma addirittura necessaria; e invece si arriverà ad accettare un'infinita moltitudine in atto nelle sostanze immateriali, nelle quali la moltiplicazione non è necessaria e nelle quali non è possibile la distinzione all'interno della medesima specie?

Insomma, poiché tutte queste ipotesi appaiono contrarie alla ragione ed estranee ad Aristotele, sembra più conforme a ragione che l'anima umana, pur essendo la più alta e la più perfetta delle forme materiali, sia veramente ciò grazie a cui qualcosa è una sostanza determinata e che in nessun modo essa stessa sia veramente una sostanza determinata. Perciò realmente essa è una forma che comincia ad essere e che finisce di essere contemporaneamente al corpo e in nessun modo può operare o essere senza di esso e ha un unico modo di essere e di operare: per tal motivo essa è anche moltiplicabile, in quanto proprio questo è il principio di moltiplicazione all'interno della medesima specie (né le anime sono infinite in atto, ma soltanto in potenza, come del resto tutte le altre forme materiali). Essa poi esercita funzioni organiche e in sé materiali, cioè le funzioni sensitive e

---

170 ARISTOTELE, *Fisica*, VI, 10, 240 b 8, 241 a 6-7 [t. 86, 88-89].

171 Cfr. TOMMASO, *Somma contro i Gentili*, II, 81, n. 1624.

vegetative; tuttavia, essendo la più nobile delle forme materiali e trovandosi al confine con quelle immateriali, ha un qualche odore di immaterialità, ma non per sua natura; per cui ha l'intelletto e la volontà, grazie a cui somiglia agli dei – ma in modo piuttosto imperfetto e improprio, perché gli dei sono totalmente astratti dalla materia, mentre essa è sempre congiunta alla materia, dato che conosce sempre insieme all'immagine sensibile, allo spazio, al tempo, al discorso, all'oscurità. Perciò in noi intelletto e volontà non sono genuinamente immateriali, ma solo per un certo aspetto e in modo parziale. Sarebbe quindi più giusto parlare di 'ragione' piuttosto che di 'intelletto':[172] infatti, non è intelletto, per così dire, ma una traccia e un'ombra di intelletto. Testimonia in questo senso anche il passo del II libro della *Metafisica* in cui si dice: «Come l'occhio del pipistrello si rapporta alla luce del sole, così il nostro intelletto rispetto alle cose più evidenti in natura»[173] – per quanto questo passo sia stato esposto erroneamente da Averroè.[174] E come la luna è affine alla natura alla natura della terra, secondo l'affermazione di Aristotele nel libro *Degli animali*,[175] così l'anima umana è affine alla natura all'Intelligenza; d'altra parte, sulla luna la terra è presente solo secondo la proprietà, non secondo l'essenza: così anche il pensare è nell'anima umana in base ad una partecipazione della proprietà e non dell'essenza.

Del resto, tutto questo è armonico con la natura, che procede per gradi.[176] I vegetali hanno infatti qualche funzione propria dell'anima, perché operano in se stessi, ma in modo molto materiale, perché esplicano le proprie funzioni soltanto attraverso le qualità prime e perché le loro operazioni si circoscrivono al loro essere concreto. Seguono poi gli animali che hanno soltanto il senso del tatto e quello del gusto e un'immaginazione confusa. Dopo questi ci sono gli animali che arrivano ad un tale livello di perfezione da far sospettare che siano

---

172 TOMMASO, *Somma teologica*, I, q. 58, art. 3, resp.

173 ARISTOTELE, *Metafisica*, II, 1, 993 b 9-11 [t. 1].

174 AVERROÈ, *In Metaphysicam*, II, comm. 1, f. 29r C. Cfr. TOMMASO, *In Metaphysicam*, II, lect. 1, nn. 282-86, *Somma contro i Gentili*, III, 44, n. 2223.

175 Cfr. AVERROÈ, *In De caelo*, I, comm 16, f. 11v M, II, comm. 32, f. 115v K, 42, f. 127r A, 49, f. 131v G, *De substantia orbis*, II, f. 7v L, che rimanda al *De animalibus*: ma non ho rintracciato il passo. MOJSISCH, nota 153, pensa a *Riproduzione degli animali*, III, 11, 761 b 20-21. Cfr. *infra*, nota 252.

176 ARISTOTELE, *Storie degli animali*, IX, 7, 612 b 2-6.

dotati di intelletto:[177] infatti molti animali esplicano attività di ingegneria, per esempio costruendo case, molti mostrano comportamenti di tipo civile, come le api, molti praticano quasi tutte le virtù morali, come risulta a chi scorre i libri delle *Storie degli animali*, in cui si riferiscono esempi straordinari, che sarebbe troppo lungo ripetere.[178] Invece è quasi infinito il numero degli uomini che sembrano possedere meno intelletto di molte bestie. Anche la cogitativa è considerata tra le potenze sensitive; cosa si dovrebbe dire della sua forza, visto che (come testimonia il Commentatore nel commento 60 al II libro *Dell'anima*) essa conosce i singoli elementi che rientrano nelle dieci categorie[179] e visto che è considerata da tutti come una ragione particolare?[180] Anzi Omero, Galeno e molti eccellenti filosofi ritennero che proprio essa fosse l'intelletto.[181] Se poi saliamo un po' più su, collocheremo l'intelletto umano subito sopra la cogitativa e sotto le sostanze immateriali con una partecipazione ad entrambi i livelli, in modo cioè che non abbia bisogno del corpo come soggetto nel senso sopra indicato, ma ne abbia bisogno come oggetto; e questo modo è per l'intelletto umano essenziale e inseparabile: perciò esso va annoverato in assoluto tra le forme materiali. Prova ne è che esso entra in relazione solo con gli esseri mortali, a meno che non ci si inventi, come facevano gli antichi, che uomini possono diventare dei ed essere rapiti in cielo – cose che Aristotele nel III e nel XII libro della *Metafisica* reputò favole inventate dalle istituzioni per l'utilità degli uomini.[182]

Questa spiegazione non sembra comportare nessuna conseguenza illogica: tutto appare in armonia con la ragione e con l'esperienza; non risulta presupposto niente di favoloso, niente di creduto per fe-

---

[177] ARISTOTELE, *Fisica*, II, 8, 199 a 20-24 [t. 80].

[178] ARISTOTELE, *Storie degli animali*, VIII, 1, 588 a 18-25, 29-30, IX, 1, 608 a 13-18, b 27-29, 7, 612 b 18-27, 40, 626 a 13-22, 47, 630 b 32-631 a 1.

[179] AVERROÈ, *In De anima*, II, comm. 63, p. 225, ll. 47-50.

[180] TOMMASO, *Quaestio de anima*, art. 13, resp. La fantasia o immaginazione, facoltà dell'anima sensitiva, assume nell'uomo il nome di virtù cogitativa in quanto entra in relazione con la funzione intellettiva, fornendo le immagini dalle quali l'intelletto agente trae gli intelligibili in atto.

[181] OMERO, *Odissea*, XVIII, 136, cit. in ARISTOTELE, *Dell'anima*, III, 3, 427 a 25-26 [II, t. 150]; GALENO, *Commentarius V in Hippocratis epidemiorum VI*, p. 263, *Definitiones medicae*, CXXVI, p. 381.

[182] ARISTOTELE, *Metafisica*, II, 2, 997 b 9-10 [III, t. 7], XII, 8, 1074 b 3-5 [t. 50].

de. Quanto poi alle obiezioni che sembrerebbero smentire questa interpretazione – per esempio: trovandosi in una materia calda o fredda, come può accadere che l'intelletto non venga qualitativamente determinato e non utilizzi nella sua attività l'organo e che non cessi di ricevere universalmente? – tutte queste obiezioni e altre di tal genere (peraltro molto deboli) costituiscono una difficoltà non minore anche per l'interpretazione precedente, perché anch'essa ammette che la forma si trova nella materia.[183] E se poi qualcuno dicesse che nessuna di queste due spiegazioni è vera e che invece è vera quella di Averroè, a mio parere chiunque si immagini quella spiegazione è certo uomo di fervidissima fantasia; credo anzi che i pittori non abbiano mai dipinto un prodigio più fantastico di quello – oltre ad essere contro Aristotele, come si è dimostrato precedentemente.

Perciò l'interpretazione che ho illustrato mi pare tra tutte la più probabile e la più fedele al pensiero di Aristotele. Da tutto ciò che si è detto appare chiaro che molte affermazioni di Aristotele sull'intelletto sembrano in contraddizione reciproca, mentre non lo sono affatto. Infatti talora si dice che l'intelletto è materiale e mescolato, ossia non separabile, talora invece che è immateriale e separabile:[184] nella definizione dell'anima si afferma appunto che è atto di un corpo organico, altrove invece si dice che non è atto di nessun corpo.[185] Ora, queste affermazioni sembrano contraddittorie; perciò i vari interpreti si sono mossi in direzioni diverse e alcuni pensano addirittura che Aristotele non abbia capito se stesso.[186] Ma in base a ciò che si è detto tutto risulta chiaro e non sussiste nessuna contraddizione. Infatti l'intelletto, in senso assoluto e in quanto intelletto, è del tutto immisto e separato; invece l'intelletto umano ha una duplice caratteristica: è separato dal corpo in quanto soggetto, ma non è separato in quanto oggetto. L'intelletto, poi, in quanto intelletto non è in alcun modo atto di un corpo organico, perché le Intelligenze non hanno bisogno di un or-

---

183 Cfr. TOMMASO, *Trattato sull'unità dell'intelletto*, III, 83-84.

184 ARISTOTELE, *Dell'anima*, I, 1, 403 a 5-16 [t. 12-13], III, 7, 431 b 17-19 [t. 36], II, 2, 413 b 24-27 [t. 21], III, 4, 429 b 5 [t. 7].

185 *Ivi*, II, 1, 412 b 5-6 [t. 7], 413 a 6-7 [t. 11].

186 DUNS SCOTO, *In IV librum Sententiarum*, d. 43, q. 2, 16; GIOVANNI DI JANDUN, *Super libros De anima*, III, 5, f. 234; ENRICO DI GAND, *Quodlibeta*, IX, q. 14, f. 380v H; TOMMASO DE VIO, *Commentaria in De anima*, praef., 6.

gano nel pensare, sebbene ne abbiano bisogno nel muovere; invece l'intelletto umano, in quanto umano, è atto di un corpo organico <di cui abbisogna> come oggetto (e, sotto questo rispetto, non è ne separabile), ma non come soggetto (e sotto questo rispetto ne è separabile). Perciò non c'è nessuna affermazione contraddittoria.

33. Per quanto riguarda la terza proposizione – cioè che l'anima è in senso proprio la forma dell'uomo – risulta chiaro che essa si giustifica molto meglio nel quadro della nostra interpretazione, piuttosto che entro la precedente: è infatti molto difficile immaginare, come si diceva, che una sostanza che esiste di per sé sia forma in senso proprio. Non per niente Gregorio di Nissa, come riferisce il divino Tommaso, constatando che Aristotele definisce l'anima atto di un corpo, affermò che Aristotele riteneva che l'anima umana fosse corruttibile, perché una forma che esiste di per sé non può essere veramente atto di un corpo organico.[187] Anzi, alcuni ritengono che questo fosse anche il parere di Gregorio di Nazianzo su Aristotele.[188]

34. La quarta proposizione – cioè che le anime umane sono numerate – è condivisa anche da noi e tutte le obiezioni che mettevano in difficoltà l'interpretazione precedente non mettono in crisi noi. Infatti, essendo le anime umane materiali, esse sono distinte grazie alla materia e non ci pone problemi l'infinità delle anime.

35. Rispetto alla quinta proposizione, anche noi riconosciamo che l'anima viene all'essere (ma non per creazione, bensì per generazione, visto che «il sole e l'uomo generano l'uomo» in base al II libro della *Fisica*)[189] e che essa è l'ultima nell'ambito dell'indagine naturale. E quello che si afferma nel I libro *Delle parti*, capitolo 1, – cioè che l'intelletto non è argomento di competenza del filosofo naturale[190] – è vero rispetto all'intelletto in sé e per sé: infatti esso è un motore

---

[187] GREGORIO NISSENO, *De anima* (= NEMESIO D'EMESIA, *De natura hominis*, II, 68-69, p. 17, ll. 4, 10), cit. in TOMMASO, *Trattato sull'unità dell'intelletto*, I, 32, *Somma contro i Gentili*, II, 79, n. 1609, *Quaestio de spiritualibus creaturis*, art. 2, resp.

[188] GREGORIO DI NAZIANZO, *Orationes*, XXVII, 10.

[189] ARISTOTELE, *Fisica*, II, 2, 194 b 13 [t. 26].

[190] ARISTOTELE, *Parti degli animali*, I, 1, 641 b 6-12.

non mosso; ma l'intelletto umano è un motore mosso: per cui quest'ultimo riguarda l'ambito del filosofo naturale, quell'altro invece no, visto che nel II libro della *Fisica* si afferma che le cose che muovono senza essere mosse non rientrano nella trattazione della fisica.[191] È proprio questo l'argomento che il Filosofo accenna lì, nel I libro *Delle parti*. Siccome poi si diceva più sotto che esso «entra da fuori»,[192] questo passo va inteso in riferimento alla mente in sé e per sé, non in quanto umana; oppure, se si riferisce alla mente umana, si deve intendere non in senso assoluto, ma perché in rapporto all'anima sensitiva e vegetativa partecipa maggiormente del divino: infatti nel IV libro *Delle parti*, capitolo 9, si dice che soltanto l'uomo ha un portamento eretto, perché solo l'uomo è in larga misura partecipe del divino.[193]

Invece non sosteniamo che l'uomo sopravviva dopo la morte relativamente alla sua anima, perché essa comincia ad essere e, in base al I libro *Del cielo*, tutto ciò che comincia, finisce;[194] e Platone nell'VIII libro delle *Leggi* dice: «Qualunque cosa cominci ad essere in qualche modo, cessa anche di essere».[195] E relativamente al testo 17 del XII libro della *Metafisica*, non condivido l'interpretazione di Alessandro, lì riferita dal Commentatore in base alla testimonianza di Temistio – che cioè il passo si riferisce all'intelletto agente;[196] infatti l'intelletto agente non è forma dell'uomo. Invece esso si riferisce all'intelletto possibile, che talvolta pensa, talvolta no: infatti «si corrompe quando qualcosa al suo interno si corrompe»,[197] cioè l'anima sensitiva con cui fa un tutt'uno. In realtà Aristotele intende l'intelletto come è per sé e non come è per accidente, come se dicesse che niente vieta che esso permanga in quanto intelletto e non in quanto intelletto umano – visto che già nel I libro *Del cielo* è stato dimostrato che tutto ciò che è generato si corrompe.[198]

---

191 ARISTOTELE, *Fisica*, II, 7, 198 a 27-28 [t. 71].

192 ARISTOTELE, *Riproduzione degli animali*, II, 3, 736 b 27-28.

193 ARISTOTELE, *Parti degli animali*, IV, 10, 686 a 27-29.

194 ARISTOTELE, *Del cielo*, I, 10, 279 b 20-21 [t. 102].

195 PLATONE, *Repubblica*, VIII, 546 a.

196 AVERROÈ, *In Metaphysicam*, XII, comm. 17, ff. 302v K-303r D; cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, XII, 3, 1070 a 24-27 [t. 17].

197 ARISTOTELE, *Dell'anima*, I, 4, 408 b 26 [t. 66].

198 ARISTOTELE, *Del cielo*, I, 10, 279 b 20-21 [t. 102].

Ma che questo sia stato il parere di Aristotele sull'anima umana, può essere reso manifesto anche grazie al passo del XII libro della *Metafisica*, testo 39, dove egli scrive: «... una felicità, invero, come quella che nel suo più alto grado noi possediamo per breve tempo; per loro, infatti, essa è così eternamente, per noi è impossibile».[199] Da queste parole risulta chiaro anzitutto che gli dei sono immortali per loro natura; infatti, se sono sempre beati perché sempre pensano (nello stesso testo seguono queste parole: «il risvegliarsi, la sensazione e il pensiero sono il massimo piacere»),[200] se dunque sono sempre beati, essi sono sempre: dunque sono esseri immortali. Invece gli uomini sono mortali perché per brevissimo tempo sono felici: infatti l'operare consegue all'essere. Se l'uomo viene qualche volta definito immortale, ciò deve essere inteso in senso relativo, perché anche nel II libro *Delle parti*, capitolo 10, si dice: «Solo l'uomo fra gli esseri mortali è in massima misura partecipe del divino»[201] e confrontato agli altri mortali può essere definito immortale. Infatti, come si è detto, l'uomo è medio tra gli dei e le bestie; per questa ragione, come il grigio confrontato al nero può dirsi bianco,[202] così l'uomo, paragonato alle bestie, può dirsi dio e immortale – ma non in senso proprio e per sua natura. «Se poi i nostri antenati talvolta parlarono di uomini mutati in dei – dice Aristotele al testo 50 dello stesso libro XII – lo fecero parlando sotto rivestimento mitico per persuadere la moltitudine e per giovare ad essa e mirando al rispetto delle leggi».[203] Ma soltanto Dio può essere definito immortale in senso proprio; infatti, alla fine del testo 39 di quel libro Aristotele dice: «Noi diciamo, allora, che Dio è un essere vivente, eterno, ottimo; perciò a Dio appartengono la vita e la durata continua ed eterna. Questo è Dio».[204]

Dalle parole sopra citate risulta chiaro anche un altro punto, cioè che l'intelletto umano non pensa senza immagine sensibile. Infatti le sostanze eterne sono sempre beate perché sempre pensano; nella loro intellezione esse non necessitano di un'immagine sensibile: se infatti

---

199 ARISTOTELE, *Metafisica*, XII, 7, 1072 b 14-16 [t. 39].

200 *Ivi*, XII, 7, 1072 b 17 [t. 39].

201 ARISTOTELE, *Parti degli animali*, II, 10, 656 a 7-8.

202 ARISTOTELE, *Fisica*, V, 1, 224 b 32-35 [t. 6].

203 ARISTOTELE, *Metafisica*, XII, 8, 1074 b 1-5 [t. 50].

204 *Ivi*, XII, 7, 1072 b 28-30 [t. 39].

ne avessero bisogno, non sarebbero eterne perché, in base al II libro *Dell'anima*, «l'immaginazione è un movimento prodotto dal senso in atto».[205] Anzi, le Intelligenze non sono mosse da niente quando pensano, come dice il Filosofo al testo 50 del medesimo libro: «Ciò che è più divino e nobile non si altera: infatti una modificazione sarebbe troppo indegna e il movimento è già una modificazione».[206] Al contrario, in esse ciò che pensa, ciò che è pensato e l'atto di pensare sono una cosa sola, come si dice nei testi sopra citati.[207] L'intelletto umano, invece, poiché è felice per brevissimo tempo dato che per brevissimo tempo pensa, non può esimersi dall'immagine sensibile, perché non pensa se non è posto in movimento: infatti il pensare consiste in una sorta di passività.[208] D'altra parte, ciò che muove l'intelletto è l'immagine sensibile, come risulta dal III libro *Dell'anima*;[209] perciò esso non pensa senza immagine sensibile.[210] È bensì vero che esso non conosce come l'immaginazione in quanto, essendo medio tra le sostanze eterne e le bestie, conosce l'universale e per questo aspetto corrisponde alle sostanze eterne e differisce dalle bestie; però contempla l'universale nel singolare e per questo aspetto differisce dalle sostanze eterne e in certo qual modo corrisponde alle bestie. Invece le bestie, collocate al livello infimo degli esseri conoscenti, non conoscono né l'universale in sé, né l'universale nel singolare, ma comprendono solo il singolare in modo singolare.

36. Dunque vi sono in tutto tre tipi di esseri animati e, poiché ogni essere animato esercita un'attività conoscitiva, ci sono anche tre modalità di conoscenza. Vi sono infatti esseri animati assolutamente eterni, altri assolutamente mortali, altri ancora intermedi tra i precedenti. I primi sono i corpi celesti, che nel conoscere non dipendono dal corpo sotto nessun aspetto; i secondi sono le bestie, che dipendono dal corpo come soggetto e come oggetto e quindi conoscono solo singolarmente; gli esseri intermedi sono invece gli uomi-

---

205 ARISTOTELE, *Dell'anima*, III, 3, 429 a 1-2 [II, t. 161].

206 ARISTOTELE, *Metafisica*, XII, 9, 1074 b 24-27 [t. 51].

207 *Ivi*, XII, 7, 1072 b 20-23 [t. 39], *Dell'anima*, III, 4, 430 a 2-4 [t. 15].

208 ARISTOTELE, *Dell'anima*, III, 4, 429 a 13-15 [t. 2], b 24-25 [t. 12].

209 *Ivi*, III, 7, 431 b 2-5 [t. 33].

210 *Ivi*, III, 7, 431 a 16-17 [t. 30].

ni, che non dipendono dal corpo come soggetto, ma solo come oggetto e perciò non contemplano l'universale in sé, come fanno le sostanze eterne, né conoscono soltanto singolarmente, come fanno le bestie, ma contemplano l'universale nel singolare. È a queste tre modalità di conoscere che alludeva Aristotele nel I libro *Dell'anima*, quando disse: «Se il pensare è immaginazione o non avviene senza immaginazione...»:[211] infatti con 'immaginazione' intendeva il senso, che ha bisogno del corpo sotto entrambi gli aspetti, cioè come soggetto e come oggetto; con 'non essere immaginazione, ma non avvenire senza di essa' intende l'intelletto umano – perciò esso ha bisogno del corpo come oggetto e non come soggetto; infine 'ciò che non è immaginazione e si svolge assolutamente senza immaginazione' è l'intelletto in senso stretto ed esso è proprio degli esseri divini. E in nessun luogo Aristotele ha teorizzato altre modalità di conoscenza, né questo sarebbe consono alla ragione: infatti dire che l'intelletto ha due modi di conoscere, cioè uno del tutto senza immagine sensibile e l'altro in unione con l'immagine sensibile – come pretendono i sostenitori dell'immortalità per essenza dell'intelletto umano – significa trasformare la natura umana in natura divina; e ciò non è molto diverso dalle favole raccontate da Ovidio nelle *Metamorfosi:* il Filosofo infatti ammette che gli antichi inventarono favole simili per corroborare le leggi, come si è detto.[212]

Forse qualche cattivo interprete obietterà che l'affermazione che noi siamo felici per brevissimo tempo si dovrebbe riferire all'uomo e non alla sua anima: perciò sarebbe l'uomo a non poter pensare senza immagine sensibile; infatti l'uomo è mortale, ma la sua anima è immortale e quindi pensa senza immagine sensibile, appena si trova nello stato di separazione. Ma io invito questo criticone, anzi questo cavillatore, a star bene attento a non corrompere Aristotele mentre si industria a interpretarlo. Anzitutto: qui Aristotele non pone differenza tra l'uomo e la sua anima, come non ne pone tra Dio e il corpo celeste; infatti dice che Dio è un essere animato eterno.[213] In secondo luogo: se qui Aristotele vuole riferirsi solo all'uomo e non alla sua anima, dove è che parla della conoscenza dell'anima separata? Qui ne

---

211 *Ivi*, I, 1, 403 a 8-10 [t. 12].

212 ARISTOTELE, *Metafisica*, XII, 8, 1074 b 1-5 [t. 50].

213 *Ivi*, XII, 7, 1072 b 28 [t. 39].

avrebbe dovuto parlare, visto che sta trattando la metafisica, che si occupa delle sostanze separate! In terzo luogo: in questo modo l'anima umana diventerebbe divina in senso assoluto, perché assumerebbe la modalità di operare propria degli esseri divini. E in tal modo ammetteremmo per buone le favole di Ovidio, cioè che una natura possa trasformarsi in un'altra natura. In quarto luogo: se Aristotele non avesse mai fatto parola di un argomento così importante, sarebbe da criticare assai; e con ciò quelli che vogliono giustificare Aristotele finiscono col muovergli una pesantissima accusa.

Qualcuno però potrebbe dire: nel III libro *Dell'anima*, al testo del commento 36, Aristotele promette di trattare lo stato dell'anima separata, perché dice che esaminerà in seguito se l'intelletto umano possa pensare le sostanze separate;[214] perciò o il libro della *Metafisica* non fu portato a termine da Aristotele, magari perché la morte glielo impedì, oppure esso non ci è pervenuto nella sua completezza: quindi non ci sarebbe da meravigliarsi se non abbiamo nessuna presa di posizione di Aristotele sullo stato separato dell'anima.[215] Questo sarebbe confermato dal Commentatore nel commento 36 del III libro *Dell'anima*, perché anche lui dice che questo problema non fu trattato esaurientemente da Aristotele, per quanto almeno è contenuto nei suoi libri: per questo la questione sarebbe così spinosa.[216]

A questa affermazione si risponde che il passo di Aristotele dimostra piuttosto l'interpretazione opposta, invece che quella proposta. Infatti egli dice: «Si deve considerare più avanti se sia possibile che esso, che non è separato dall'estensione, possa pensare o no qualcuna delle sostanze separate».[217] Da queste parole risulta evidente anzitutto che l'intelletto umano non è separabile dall'estensione: quindi non pensa senza immagine sensibile e allora è inseparabile, visto che «se è immaginazione o non avviene senza immaginazione è inseparabile».[218] Per quanto poi concerne le parole 'si deve considerare più avanti' il divino Tommaso nell'esposizione dell'ultimo testo del IX li-

---

214 ARISTOTELE, *Dell'anima*, III, 7, 431 b 17-19 [t. 36].

215 TOMMASO, *In De anima*, III, lect. 12, n. 785, *Quaestio de anima*, art. 16, resp.; TOMMASO DE VIO, *Commentaria in De anima*, I, 72, p. 58.

216 AVERROÈ, *In De anima*, III, comm. 36, p. 487, ll. 218-20.

217 ARISTOTELE, *Dell'anima*, III, 7, 431 b 17-19 [t. 36].

218 *Ivi*, I, 1, 403 a 8-10 [t. 12].

bro della *Metafisica* afferma che Aristotele chiarisce proprio lì il problema che ha lasciato in sospeso nel III libro *Dell'anima* (per la verità, lo stesso divino Tommaso nel III libro *Dell'anima* si è espresso altrimenti; ma nella *Metafisica* ha modificato in meglio il suo parere).[219] Comunque, la conoscenza relativa alle Intelligenze, ammessa nel IX libro della *Metafisica* al testo citato,[220] non si svolge senza immagine sensibile, perché anche all'inizio del II libro della *Metafisica* Aristotele dice che il nostro intelletto rispetto alle sostanze separate «si comporta come il pipistrello rispetto alla luce del sole»;[221] tanto è vero che il suddetto divino Tommaso nel capitolo 48 del III libro della *Somma contro i Gentili* dice che il parere di Aristotele sulla nostra intellezione delle sostanze separate è che noi le pensiamo soltanto secondo il procedere della scienza speculativa:[222] e dunque non senza immagine sensibile, come si sa. E si ponga bene attenzione al fatto che proprio in questo punto Tommaso sembra quasi condividere la nostra posizione, cioè che Aristotele ha creduto che l'anima umana non sia capace di pensare in senso stretto, ma che goda semplicemente di una sorta di partecipazione all'intelletto – e che quindi è immortale in senso improprio. Ritengo, tuttavia, che anche le parole 'si deve considerare più avanti' possano essere intese come un riferimento all'*Etica*: infatti lì Aristotele chiarisce che la felicità ultima dell'uomo consiste nella contemplazione delle sostanze astratte attraverso la metafisica;[223] perciò ne segue la stessa conclusione di prima ecc.

Cap. X: risposte alle obiezioni avanzate dai sostenitori delle altre interpretazioni.

37. Per rendere più salda la nostra tesi, è indispensabile rispondere alle argomentazioni che sono state sollevate contro di essa dai sostenitori delle altre interpretazioni. E rispetto alla nostra convinzione

---

219 TOMMASO, *In Metaphysicam*, IX, lect. 11, n. 1916; *In De anima*, III, lect. 12, n. 785.

220 ARISTOTELE, *Metafisica*, IX, 10, 1052 a 1-4 [t. 22]

221 *Ivi*, II, 1, 993 b 9-10 [t. 1].

222 TOMMASO, *Somma contro i Gentili*, III, 48, n. 2258; cfr. 41, n. 2189, 44, n. 2216.

223 ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, X, 7, 1177 a 12-26.

che nell'uomo l'anima vegetativa, sensitiva ed intellettiva sono realmente un'unica anima, si risponde che di uno stesso soggetto non si possono predicare in senso assoluto qualità opposte, ma che nulla osta a che si predichino l'una assolutamente e l'altra relativamente oppure entrambe relativamente, come si afferma negli *Elenchi*.[224] E proprio questo si sostiene nella nostra tesi: infatti l'intelletto umano è assolutamente mortale e in un certo senso immortale.

38. Quanto alla prima obiezione rivolta contro la nostra seconda conclusione, si dice che l'anima umana, che è in tal modo capace di accogliere tutte le specie delle forme materiali, possiede due caratteristiche: anzitutto, è per natura immateriale e non dipendente dal corpo come soggetto, in quanto accoglie e pensa quelle forme – e questo noi lo ammettiamo; in secondo luogo, non riceve quelle forme se non è mossa dalle immagini sensibili, come chiaramente insegna Aristotele in quel passo:[225] perciò ha bisogno dell'organo come oggetto. Ma, in base alle dimostrazioni precedenti, ciò che possiede queste caratteristiche è per sua natura materiale e per un certo aspetto immateriale: ed era nostro proposito giungere a questa conclusione.

Se si obiettasse: 'allora l'anima è una forma materiale?', rispondiamo che in parte lo è e in parte no; e nella misura in cui partecipa dell'immaterialità – pur non conoscendo se stessa attraverso la propria specie, bensì attraverso quella di altri, come si dice nel III libro *Dell'anima*[226] – può tuttavia, secondo quell'essere, riflettere in certo modo su se stessa e conoscere i suoi atti, anche se non immediatamente e non altrettanto perfettamente delle Intelligenze. E non c'è da stupirsene, poiché l'anima nel pensare non si serve di un organo corporeo né di appendici materiali.

E se si insistesse ancora: 'l'anima ha l'essere solo nella materia e grazie alle qualità prime insieme alla quantità; ma l'operare consegue all'essere, quindi non può operare senza di esse; dunque non può operare senza le appendici della materia: ma tu dici l'opposto. Inoltre: secondo il Filosofo nel II e III libro *Dell'anima*, affinché la pupil-

---

224 ARISTOTELE, *Confutazioni sofistiche*, I, 5, 167 a 7-20.

225 ARISTOTELE, *Dell'anima*, III, 7, 431 b 2-5 [t. 33].

226 *Ivi*, III, 4, 429 b 6-9 [t. 8]. Cfr. TOMMASO, *In De anima*, III, lect. 9, n. 724-25.

la possa accogliere tutti i colori, non solo per sua essenza non deve essere colore, ma non deve essere neppure congiunta al colore;[227] perciò, se l'anima intellettiva deve accogliere tutte le forme materiali, non solo deve essere immateriale, ma non deve essere neppure congiunta ad alcuna forma materiale e quindi né col caldo né col freddo: il che però è falso' – in verità, chi fa questa obiezione non si accorge che tutto ciò va anche contro le altre interpretazioni. Infatti anche secondo le altre interpretazioni l'anima si trova nella materia solo grazie alla qualità e alla quantità, quindi non potrebbe neppure operare senza di esse. E allora, se c'è una risposta che giustifica le altre posizioni, essa varrà anche per la nostra.

Comunque al primo punto dell'obiezione rispondiamo che di fatto l'intelletto umano non può pensare se nella materia non ci sono una qualità e una quantità sensibili, perché non può operare se esso stesso non esiste ed esso stesso non può esistere senza una disposizione conveniente. Però non ne consegue che esso pensi grazie a queste disposizioni – anzi, come è abbastanza evidente, questo non consegue neppure per il senso: infatti la potenza visiva non vede se l'occhio non è caldo e tuttavia essa non vede né grazie al calore né grazie ad un'altra qualità reale, bensì grazie alla specie visibile.

Invece al secondo punto dell'obiezione si risponde che in generale ciò che è materiale non è ostacolato nell'atto cognitivo dalla sua coesistenza con un'altra cosa materiale (in questo caso, infatti, la vista non conoscerebbe i colori, perché alla vista sono congiunte le qualità prime); bensì ne è ostacolato a causa della coesistenza di qualcuna delle qualità di cui è percettivo:[228] infatti, a causa del rosso la vista è impedita nella conoscenza degli altri colori che può percepire come il rosso. Perciò, se l'intelletto fosse una pura forma materiale, pur essendo percettivo di tutte le forme materiali, sarebbe ostacolato nella conoscenza di esse. Ma si è dimostrato che esso è immateriale, anche se non per sua natura immateriale; perciò non è ostacolato dalla coesistenza delle forme materiali: il materiale e l'immateriale, appunto, sono di natura diversa. Infatti l'intelletto agente non ostacola quello possibile nella ricezione delle specie, anche se esso perfeziona il pos-

---

[227] ARISTOTELE, *Dell'anima*, II, 7, 418 b 26-27 [t. 71]; III, 4, 429 a 13-20 [t. 2-4].

[228] AVERROÈ, *In De anima*, III, comm. 5, p. 410, ll. 686-87.

sibile, come dice il Commentatore ai commenti 4 e 5 del III libro *Dell'anima*.[229]

39. Alla seconda obiezione mossa, si dice che le forme che si trovano nelle Intelligenze sono pensate assolutamente in atto e totalmente astratte dalla materia; le forme che si trovano nel senso, invece, sono pensate solo in potenza; le forme che si trovano nell'intelletto umano, infine, sono pensate in un modo intermedio, perché le immagini svolgono la funzione rappresentativa anzitutto in modo universale, e poi come in un substrato, poiché l'intelletto non può astrarsi completamente dalla materia, visto che in ogni suo atto conoscitivo è sempre mosso dall'oggetto e contempla l'universale nel singolare, come si è detto. Ma, in base a ciò che si è mostrato, l'intelletto palesa una funzione relativamente – però non per sua natura – immateriale.

Se poi si obietta: 'poiché l'intelletto si trova in questa quantità, come potrà rappresentare in modo universale le immagini in esso accolte?', a questo si risponde che non c'è nessuna difficoltà: anzitutto perché è solo accidentale che l'intelletto in quanto tale si trovi nella quantità; in secondo luogo perché, pur trovandosi nella quantità, tuttavia la quantità non è il principio della sua operazione e l'intelletto non si serve essenzialmente di essa nel suo operare; in terzo luogo perché, come è chiaro da ciò che si è detto, esso non è totalmente indipendente dalla quantità e dalla sua influenza, dato che sempre contempla l'universale nel particolare. Infatti l'intelletto umano ha come caratteristica di essere sia intelletto sia umano: in quanto intelletto, conosce l'universale; ma, in quanto umano, non è in grado di percepire l'universale se non nel singolare.

Rispetto poi al problema dell'organo, si precisa che, in base a ciò che si è detto prima, l'intelletto ne ha bisogno come oggetto, non come soggetto: cosa poi significhi questa distinzione si è già spiegato abbastanza ampiamente nel capitolo precedente.

E se si insistesse: 'ma l'intelletto non si congiunge forse alla materia grazie alle qualità prime? Cosa diventerà allora dal punto di vista qualitativo? Perché, se diventerà caldo o freddo, non conoscerà tutto', a questo si risponde che l'intelletto non si congiunge alla ma-

---

[229] *Ivi*, III, comm. 4, p. 385, l. 4, comm. 5, p. 401, ll. 408-418.

teria in quanto intelletto, ma in quanto si collega al senso; perciò, anche se nella funzione sensitiva assume una qualità, non l'assume però nella funzione intellettiva: per questa ragione, in quanto intelletto, non è né qualitativamente determinato né organico.

E se si chiedesse ancora: 'poiché il pensare umano è un accidente che non può realizzarsi senza un soggetto, in quale soggetto deve essere posto?', a questa obiezione si risponde che veramente in base all'essenza il pensare si trova nell'intelletto, secondo l'affermazione del III libro *Dell'anima*: «L'anima è il luogo delle forme, non tutta, ma l'intelletto».[230] Tuttavia, poiché l'intelletto umano si trova nella materia quasi per una sorta di coesistenza, anche lo stesso pensare si trova in un certo senso nella materia, ma in modo piuttosto accidentale, poiché per l'intelletto in quanto intelletto è accidentale il fatto di trovarsi nella materia. Tuttavia il pensare non è collocato in una qualche parte del corpo, ma in tutto il corpo considerato nel suo insieme: infatti se fosse collocato in una parte determinata, l'intelletto sarebbe organico e non conoscerebbe tutte le forme – oppure, se le conoscesse tutte, le conoscerebbe in modo singolare, come la cogitativa, e non in modo universale. Come dunque l'intelletto è collocato in tutto il corpo, così anche il pensare. Appropriatamente, quindi, Alessandro considerò tutto il corpo come strumento dell'intelletto, perché l'intelletto raccoglie tutte le potenze e non una parte determinata:[231] in questo caso, infatti, non conoscerebbe tutte le forme, come non possono conoscerle le potenze sensitive. Tuttavia, pur considerando tutto il corpo strumento dell'intelletto quasi come un soggetto, il corpo non si rapporta propriamente <all'intelletto> come soggetto di esso, perché il pensare non viene recepito in esso in modo corporeo, come si è affermato prima.

E se si chiedesse ancora se l'intelletto umano recepisce secondo indivisibilità, si precisa che recepisce secondo indivisibilità in quanto pensa, ma secondo divisibilità in quanto invece esercita le funzioni sensitive e vegetative: e non c'è contraddizione se una natura così molteplice è caratterizzata da così diversi modi di ricevere e di operare.

---

230 ARISTOTELE, *Dell'anima*, III, 4, 429 a 27-28 [t. 6].

231 ALESSANDRO DI AFRODISIA, *De intellectu*, p. 81.

40. Per quanto concerne l'argomento fondato sull'esperienza,[232] mi meraviglio anzitutto che il divino Tommaso lo abbia utilizzato, visto che Aristotele nel III libro dell'*Etica* afferma che c'è anche volontà di cose impossibili, come quando si desidera l'immortalità;[233] per cui, se la nostra volontà si trova soltanto nell'anima intellettiva e se, secondo Aristotele, desiderando l'immortalità desidera una cosa impossibile, di conseguenza l'anima umana non può essere immortale. Si risponde perciò all'obiezione che quello non è un indizio evidente perché, come lì dice il Filosofo, la volontà per natura può desiderare sia cose possibili che cose impossibili, perché anche nell'impossibile può essere presente l'aspetto del bene.

E quello che veniva ulteriormente addotto, cioè che il desiderio naturale non può restare insoddisfatto, ciò è esatto se si considera l'appetito naturale come distinto dal desiderio intellettivo. Infatti il primo è l'effetto di un'intelligenza infallibile: di conseguenza, se la volontà tende a qualcosa senza conoscenza, il suo desiderio non può restare insoddisfatto; ma se la volontà tende a qualcosa diretta dalla conoscenza, il suo desiderio può restare insoddisfatto, a meno che non sia retto. Infatti, se le si pone davanti il sommo bene che compete anche agli dei, la volontà tende ad esso, a meno che non le venga mostrato che esso è per lei impossibile da raggiungere; perciò, affinché il desiderio intellettivo non resti insoddisfatto, è necessario che la volontà sia regolata da una ragione retta.[234] Come il mulo, medio tra l'asino e il cavallo, partecipa di entrambi e tuttavia non ha realmente le proprietà del cavallo e dell'asino, così si potrebbe dire che anche l'anima umana, media tra le sostanze materiali e quelle immateriali, aspira all'eternità, per quanto non possa completamente conseguirla. Infatti anche il mulo, pur avendo tutti gli organi necessari a procreare, non è in grado di farlo perfettamente, benché lo desideri moltissimo. Anzi, non è illogico che qualcosa resti per natura incompiuto in tutta la specie, purché non sia insoddisfatto relativamente a tutto il

---

232 TOMMASO, *Somma teologica*, I, q. 75, art. 6, resp., *Somma contro i Gentili*, II, 79, n. 1602, *Quaestio de anima*, art. 14, resp. Pomponazzi ripropone qui, come possibili obiezioni, gli argomenti della seconda proposizione tomistica esposti nel cap. VII, che non sono stati discussi nel cap. VIII.

233 ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, III, 3, 1111 b 22-23. Cfr. DUNS SCOTO, *In IV librum Sententiarum*, d. 43, q. 2, 29-31.

234 DUNS SCOTO, *In IV librum Sententiarum*, d. 43, q. 2, 30.

genere – come si diceva a proposito dei muli, nei quali sono inutili gli organi genitali, che invece conservano la loro funzionalità entro il genere; anche la talpa, pur avendo gli occhi, non vede: ma nel genere animale gli occhi non sono privi di funzione, come si legge nelle *Storie degli animali*.[235] Perciò anche l'animo umano desidera l'immortalità che non è in grado di raggiungere completamente: è però sufficiente che le sostanze separate possano conseguirla assolutamente. Per questo Aristotele nel II libro della *Metafisica* paragonò l'intelletto umano non ad una talpa, ma ad una civetta:[236] infatti la civetta in certa misura vede, la talpa invece non vede niente. Non a caso, anche nell'ultimo testo del IX libro della *Metafisica* disse che nella conoscenza delle sostanze astratte l'intelletto umano non è cieco, ma vede male.[237] Perciò aspira all'eternità, ma il suo desiderio non è guidato da un retto appetito.

41. Per quanto concerne le parole di Aristotele, la risposta è chiara da ciò che si è detto. Infatti in senso generale i corpi celesti, gli uomini, le bestie e le piante sono dotati di anima e le loro anime rientrano nella definizione comune di anima: ma non nello stesso modo. Infatti le Intelligenze, in quanto portano all'atto i corpi celesti, sono atti di un corpo fisico organico, ma non in quanto Intelligenze; inoltre, anche in quanto atti, niente ricevono <dai corpi celesti>, ma danno soltanto. Invece l'anima umana è atto del corpo fisico organico in senso stretto, perché non esercita nessuna attività nella quale in qualche modo non dipenda dal corpo – anche se non come soggetto, almeno come oggetto: di conseguenza riceve qualcosa dal corpo, mentre ciò non si verificava per l'Intelligenza nel suo muovere il corpo <celeste>; essa infatti dà soltanto e niente riceve. Invece l'anima sensitiva e quella vegetativa sono completamente immerse nella materia, anche se la vegetativa lo è ancora di più della sensitiva: perciò sono sotto tutti gli aspetti atti di un corpo fisico organico sia come soggetto che come oggetto. E la natura ha istituito questa successione convenientemente e ordinatamente: come dalle sostanze totalmente immobili, che sono le Intelligenze, si discende ai corpi celesti, che possie-

---

235 ARISTOTELE, *Storie degli animali*, I, 9, 491 b 27-492 a 12.

236 ARISTOTELE, *Metafisica*, II, 1, 993 b 9-11 [t. 1].

237 *Ivi*, IX, 10, 1052 a 1-4 [t. 22].

dono il solo moto locale (e neppure complessivo, bensì parziale) e poi si passa alle sostanze generabili e corruttibili, che subiscono una trasmutazione nel loro complesso e secondo ogni genere di movimento – così tra tutte le anime le Intelligenze sono atti di un corpo organico nella misura minima, poi c'è l'intelletto umano, al terzo posto il senso, al quarto l'anima vegetativa: infatti dipendere dal corpo in qualunque modo implica una imperfezione. Di conseguenza questa successione è massimamente armonica.

42. Rispetto poi a ciò che veniva detto dell'intelletto agente – che esso è propriamente immortale, perciò lo è anche quello passivo, essendo entrambi parti essenziali o dotate di potenza attiva dell'anima umana – si risponde che quel passo milita piuttosto contro la loro tesi che in suo favore. In quel luogo infatti Aristotele afferma che solo l'intelletto agente è propriamente immortale e sempre in atto, mentre il passivo no, perché talvolta pensa e talvolta no.[238] Perciò, non avendo un'operazione ininterrotta, non ha neppure un'essenza ininterrotta; di conseguenza all'argomentazione si risponde che l'intelletto possibile è immortale per un certo aspetto, mentre l'intelletto agente è propriamente immortale, perché è una delle Intelligenze. E non è neppure una parte dell'anima umana, come pensarono Temistio ed Averroè,[239] bensì soltanto il motore. È ben vero che Aristotele ha detto che esso è una parte dell'anima,[240] in quanto l'anima è comune all'Intelligenza e all'intelletto umano; ma non consegue da questo che esso sia parte dell'anima umana: questo è un errore del conseguente. C'è analogia con ciò che si dice della materia prima: infatti essa è ricettiva di tutte le forme materiali secondo il loro vero essere, mentre l'intelletto ne è ricettivo secondo il loro essere rappresentativo, visto che nell'anima non c'è la pietra ma la sua forma.[241] D'altra parte ciò che trae la materia prima dalla potenza all'atto secondo l'essere delle forme non è qualcosa che appartiene alla materia prima, né qualcosa che le è congiunto secondo l'essere, bensì il motore universale, che

---

238 ARISTOTELE, *Dell'anima*, III, 5, 403 a 22-25 [t. 20].

239 TEMISTIO, *Paraphrasis*, VI, p. 224, ll. 86-100; AVERROÈ, *In De anima*, III, comm. 5, p. 360, l. 99.

240 ARISTOTELE, *Dell'anima*, III, 4, 429 a 10 [t. 1].

241 *Ivi*, III, 8, 431 b 29 [t. 38].

può essere definito come natura agente; così l'intelletto umano – poiché è analogo nel genere degli intelligibili a ciò che è la materia prima nel genere dei sensibili, come riconoscono anche Temistio ed Averroè[242] – sarà allora mosso alla ricezione di tutte le forme da qualcosa che non è una sua parte né gli è congiunto. Questo qualcosa è definito intelletto agente, come ciò che muove in generale la materia è chiamato motore naturale. Ma non è esatto quello che aggiunge Temistio, e cioè che noi siamo l'intelletto agente o che esso è comunque parte di noi come forma in senso stretto;[243] invece esso <è parte di noi> solo come motore: la pretesa di una simile unione è pura immaginazione.

Tutti gli altri argomenti, che erano ancora addotti, o non depongono a nostro sfavore, oppure sono già stati confutati in un altro capitolo – come, per esempio, la questione di come l'intelletto venga da fuori e come permanga dopo la morte ecc.

Cap. XI: tre punti dubbi rispetto a quanto abbiamo detto.

43. Rispetto a quanto abbiamo detto sorgono alcuni dubbi. Il primo dubbio concerne la nostra affermazione che l'anima umana è in senso proprio mortale, ma per un certo aspetto immortale. Questa affermazione non sembra però corretta, anzi sembrerebbe più giusto definirla in sé immortale e per un certo aspetto mortale. Infatti ciò che è più perfetto include ciò che è meno perfetto (e non è ciò che è meno perfetto a includere ciò che è più perfetto): diciamo, infatti, che i corpi celesti includono le cose generabili e corruttibili e non viceversa. Perciò, siccome l'immortale è più nobile del mortale, si dovrebbe dire che l'anima umana è per sua natura immortale e per un certo aspetto mortale – perché è l'immortale a includere il mortale – piuttosto che affermare che l'anima è per sua natura mortale e per un certo aspetto immortale – perché il mortale non potrebbe includere l'immortale.

---

242 TEMISTIO, *Paraphrasis*, VI, pp. 227-228, ll. 68-80; AVERROÈ, *In De anima*, III, comm. 5, pp. 387-388, ll. 27-37.

243 TEMISTIO, *Paraphrasis*, VI, p. 229, l. 91; cfr. AVERROÈ, *In De anima*, III, comm. 5, p. 406, ll. 566-567.

44. Il secondo dubbio è questo: se l'anima è immortale solo per un certo aspetto, o essa è immortale in senso vero e proprio, oppure lo è in senso non vero e non proprio. La prima possibilità non si dà, come si è detto; ma non si dà neppure la seconda: infatti, se la si dice immortale in senso improprio, la si potrebbe ugualmente definire una qualunque altra cosa che di fatto essa non sia – si potrebbe, insomma, definirla anche cane o lepre in senso improprio. Perché dunque si è definita l'anima immortale piuttosto che cane o lepre, visto che l'attributo immortale le si può riferire solo in senso improprio?

45. Il terzo dubbio deriva dal fatto che tutta la saldezza di questa interpretazione poggia su un presupposto, cioè che l'intelletto umano abbia un unico modo di pensare, come hanno un unico modo di conoscere tanto i sensi quanto le Intelligenze; quel modo di pensare è intermedio tra il modo di conoscere delle sostanze per loro natura separate dalla materia e quello dell'anima sensitiva, perché partecipa di entrambi: in quanto conosce in modo universale, si accorda con le sostanze separate; in quanto invece contempla tale universale solo in un'immagine sensibile e nell'individuale, si accorda col senso, poiché non conosce completamente senza appendici materiali: per queste ragioni si concludeva che l'intelletto è medio tra le sostanze materiali e quelle immateriali.

Ora, questa conclusione fa sorgere un dubbio: se la dipendenza della conoscenza dell'intelletto dall'immagine sensibile equivale a contemplare l'universale nell'individuale, allora l'intelletto conoscerebbe l'individuale. Ma molti negano questa possibilità: infatti alcuni sostengono che l'individuale materiale è conoscibile solo dal senso;[244] oppure, anche concedendo che l'intelletto conosca l'individuale, a molti tuttavia pare che l'individuale non possa essere conoscibile se non grazie ad una conoscenza mediata,[245] come sembra affermare Aristotele al testo 10 del III libro *Dell'anima*.[246] Però, ancora conce-

---

[244] ALESSANDRO DI AFRODISIA, *L'anima*, 83-84, ll. 16-13; TEMISTIO, *Paraphrasis*, V, pp. 218-220, ll. 81-25; AVERROÈ, *In De anima*, III, comm. 9-11, pp. 421-426. Cfr. P. POMPONAZZI, *Quaestio de universalibus* (1503), pp. 103-105, 126-129.

[245] TOMMASO, *Somma teologica*, I, q. 84, art. 7, resp., q. 86, art. 1, resp., *In De anima*, III, lect. 8, nn. 712-13; GIOVANNI CAPREOLO, *Defensiones Theologiae*, d. 35, q. 2, art. 1, pp. 390-391.

[246] ARISTOTELE, *Dell'anima*, III, 4, 429 b 10-22 [t. 9-11].

dendo questo, poiché questa conoscenza mediata può essere concepita, secondo l'interpretazione prevalente, solo come una specie di conoscenza proposizionale, la quale avviene solo nel tempo e dopo la conoscenza incomplessa, allora l'intelletto contemplerà l'universale prima dell'atto di affermazione o di negazione e di conseguenza prima della conoscenza proposizionale – e non nell'individuale. Quindi tutta la posizione si fonda su un presupposto falso ecc.

Cap. XII: si risolvono questi dubbi.

46. Al primo dubbio si risponde che c'è una profonda differenza tra 'includere' e 'partecipare'. L'includere, infatti, si comporta come il principio formale e l'essere incluso come il principio materiale:[247] perciò ciò che include è perfetto ed sovreccellente, ciò che è incluso invece è imperfetto ed ecceduto. Invece tra partecipante e partecipato sussiste la relazione inversa: infatti il partecipato si comporta più come la causa e come ciò che è eccedente, il partecipante invece come l'effetto e come ciò che è ecceduto. Perciò non è appropriato dire che l'intelletto umano include il divino e l'immortalità: è anzi l'opposto; invece è appropriato affermare che l'intelletto umano partecipa della divinità e dell'immortalità, e non viceversa. Per questa ragione Aristotele nel capitolo 10 del I libro *Delle parti* non ha scritto: 'L'uomo soltanto contiene la divinità e l'immortalità', bensì: «L'uomo soltanto è partecipe della divinità e dell'immortalità, o perlomeno egli in maggior misura».[248] Queste ultime parole sono state aggiunte perché anche gli altri esseri mortali partecipano della divinità: infatti «in tutte le cose della natura abita una divinità», come dice Aristotele, citando Eraclito, nell'ultimo capitolo del I libro *Delle parti*;[249] però gli altri mortali non ne partecipano quanto l'uomo e Aristotele lo ribadisce nel capitolo 9 del IV libro *Delle parti*.[250] Perciò l'obiezione dimostra-

---

[247] ARISTOTELE, *Del cielo*, IV, 4, 312 a 12-13 [t. 35]. Cfr. AVERROÈ, *In De caelo*, IV, comm. 35, f. 261v M.

[248] ARISTOTELE, *Parti degli animali*, II, 10, 656 a 7-8.

[249] *Ivi*, I, 5, 645 a 16-23.

[250] *Ivi*, IV, 10, 686 a 27-28.

va che l'intelletto umano non può includere l'immortalità, ma non dimostrava che esso non ne partecipa, che è quello che noi sosteniamo.

Si deve inoltre tener presente che, come qualcosa che è propriamente mortale può essere partecipe dell'immortalità – anzi tutto ciò che produce qualcosa di simile a sé è in questo senso partecipe dell'immortalità, come si legge ai testi 34 e 35 del II libro *Dell'anima*[251] – così qualcosa di immortale sembra partecipe del mortale e del caduco: infatti il Commentatore al commento 49 del II libro *Del cielo*, spiegando la causa delle macchie lunari, dice che ciò avviene perché la luna è della natura della terra e cita Aristotele nel libro *Degli animali*.[252] Aristotele però lo afferma più chiaramente nel libro *Delle proprietà degli elementi*: infatti sostiene che gli altri pianeti partecipano dei rimanenti elementi.[253] E dunque non è infondato che anche il mortale partecipi dell'immortale e l'immortale del mortale.

47. Rispetto al secondo dubbio si risponde: anche se tra 'propriamente' e 'impropriamente' non si dà termine medio, tuttavia esso si dà grazie alla partecipazione delle proprietà. Per esempio, sebbene tra sostanza e accidente non si dia medio (non esiste niente che non sia o sostanza o accidente), però si può ammettere qualcosa che partecipi delle proprietà di entrambi; così anche il muoversi relativamente ad una parte si pone come medio tra muoversi per sé e muoversi per accidente, come si dice nel V libro della *Fisica*.[254] Perciò l'animo umano, anche se viene definito immortale impropriamente perché in realtà è mortale, partecipa però delle proprietà dell'immortalità, dato che conosce l'universale, anche se la sua conoscenza è molto debole ed oscura. Le cose non stanno allo stesso modo per la definizione di cane o di lepre rispetto a questa funzione. Perciò l'obiezione addotta al secondo punto non ha più fondamento.

Se poi si replicherà che noi sviliamo molto l'intelletto umano affermando che esso è appena un'ombra di intelletto, si risponde che,

---

251 ARISTOTELE, *Dell'anima*, II, 4, 415 a 26 - b 7 [t. 34-35].

252 AVERROÈ, *In De Caelo*, II, comm. 49, f. 131r F-G.

253 ARISTOTELE, *De causis proprietatum elementorum*, ff. 204v M - 205r C, che corrisponde solo genericamente al rimando di Pomponazzi. Cfr. *supra*, nota 175.

254 ARISTOTELE, *Fisica*, V, 1, 224 a 30-33 [t. 1].

confrontandolo con le Intelligenze, esso è realmente un'ombra; lo sostiene anche Aristotele sia discutendo le opinioni errate sull'anima sia nel II libro della *Metafisica*.[255] L'uomo, infatti, non può essere chiamato realmente intellettuale, bensì razionale: l'intelletto infatti con un semplice sguardo tutto contempla, la ragione invece intende attraverso la composizione, il discorso e col tempo – e tutto ciò attesta la sua imperfezione e la sua materialità, perché queste sono le condizioni proprie della materia. D'altra parte, se si confronterà l'intelletto umano con gli altri esseri generabili e corruttibili, allora esso andrà ad occupare il grado più alto di nobiltà – anche se il corpo è debolissimo ed esposto a malattie quasi infinite e in peggiori condizioni di quanto siano quasi tutte le bestie, come efficacemente chiarisce Plinio Secondo nel VII libro della *Storia Naturale*.[256] Aggiungi poi che l'uomo o è soggetto o domina sugli altri; se è soggetto, prenda egli in esame la sua infelicissima condizione, visto che tra le migliaia e migliaia di governanti se ne riesce a trovare a malapena uno di media virtù – anzi, quasi sempre i detentori del potere sono folli, ignoranti e affetti da ogni genere di vizi. Ebbene, è abbastanza evidente quanto sia dura una simile condizione, mentre nessun genere animale è così oppresso da un suo simile di specie. Se invece l'uomo domina sugli altri, sia Platone nella *Repubblica* sia Aristotele nella *Politica* mostrano più che a sufficienza quanto sia iniqua la tirannide e sostengono che la condizione della tirannide è di gran lunga peggiore di un assoggettamento di qualunque tipo.[257] Tutti quelli che tanto magnificano l'uomo non prendano in considerazione ciò che non rientra nell'esperienza, ma guardino ciò che conoscono e hanno sotto gli occhi!

48. Rispetto al terzo dubbio si deve dire che alcuni autorevolissimi interpreti del divino Tommaso, esponendo l'articolo 7 della questione 84 della prima parte della *Somma*, dove il divino Tommaso discute di questo ritorno all'immagine sensibile, affermano che l'individuo viene colto dall'intelletto attraverso un atto mediato e che questo atto mediato è una sorta di deduzione. Dicono altresì che l'universale

---

[255] ARISTOTELE, *Dell'anima*, I, 4, 408 b 20-30 [t. 65-66], *Metafisica*, II, 1, 993 b 10-11 [t. 1].

[256] PLINIO IL VECCHIO, *Storia Naturale*, VII, 1, 2-5.

[257] PLATONE, *Repubblica*, IX, 579 d; ARISTOTELE, *Politica*, V, 10, 1312 b 18.

non viene conosciuto in un individuo, ma in un particolare:[258] per esempio, 'uomo' non si conosce in Socrate o in Platone, ma in 'qualche uomo'; ora, 'qualche uomo' si rapporta a 'uomo' entro i limiti della predicazione per sé secondo il primo modo; e sebbene non sia una predicazione per sé nel senso canonico del termine, tuttavia ne fa parte, come il perfetto e l'imperfetto si relazionano a ciascuna cosa; e 'uomo' non è antecedente rispetto a 'qualche uomo', perché c'è un'equivalenza di conversione logica, valida per la conseguenza del sussistere: infatti se c'è 'uomo', c'è anche 'qualche uomo' e, se c'è 'qualche uomo', c'è 'uomo'; il che non potrebbe verificarsi se 'uomo' fosse antecedente a 'qualche uomo'.

Ma queste argomentazioni mi lasciano perplesso. In primo luogo: l'affermazione che 'uomo' è conosciuto in 'qualche uomo', ma non in Socrate né in un qualche individuo, sembra anzitutto contraddire l'esperienza. Infatti, per quanto si conosca l'immateriale o universale, sempre ci formiamo nella facoltà cogitativa una qualche immagine, nella quale contempliamo l'universale, come anche il divino Tommaso afferma proprio in quel luogo: «Ora tale immagine è qualcosa di singolare e rappresenta in modo individuale e la ragione tende ad esso»;[259] egli, infatti, vuole provare che noi pensiamo mediante un ritorno all'immagine sensibile, che non può essere concepita altro che come individuale, perché 'uomo' è in Socrate e 'cavallo' è in questo cavallo. Queste appunto sono le sue parole: «Dunque, poiché 'uomo' è in questo individuo, l'intelletto conosce in questa immagine sensibile».[260] In caso contrario la sua dimostrazione non sarebbe logica: infatti, non perché si trova indifferentemente in 'qualche uomo' conosce in questa immagine sensibile. E senza dubbio le parole di questo interprete sono incoerenti con il passo commentato; il passo dice infatti: «conosce in un individuo» – affermazione che Tommaso chiarisce con quel che segue, dicendo subito dopo: «Infatti la natura umana si trova in questo uomo e quella equina in questo cavallo».[261]

Inoltre: mi riesce difficilissimo capire quella deduzione, visto che mi sembra in molti punti carente. Infatti, in base al primo libro dei

---

258 GIOVANNI CAPREOLO, *Defensiones theologiae*, d. 35, q. 2, art 1, 390 b - 391 a.

259 TOMMASO, *Somma teologica*, I, q. 84, art. 7, resp.

260 *Ibid.*

261 *Ibid.*

Primi Analitici, ogni argomentazione vera riguarda una qualche proposizione universale, perché non si può dedurre un singolare dal singolare;[262] la proposizione universale però si ottiene per induzione, come è chiaro dal I e II libro dei *Secondi Analitici*;[263] ma l'induzione riguarda il singolare, come è ben noto. Perciò nella conoscenza del singolare è presupposta la conoscenza del singolare.[264]

Ancora: se per pensare Socrate abbiamo bisogno di quella deduzione quanto mai oscura di cui parla il mio obiettore, allora occorrerebbe molto tempo per conoscere Socrate dopo aver conosciuto 'uomo'. Io, poi, confesso di capire che Socrate è uomo, ma non capisco niente di quella fantomatica deduzione; e i fanciulli e gli sciocchi, privi di capacità discorsiva, non intenderebbero che questo è 'uomo' e quello 'cane', visto che non possiedono quella capacità di fare deduzioni.

Inoltre: secondo il mio obiettore 'qualche uomo' non è singolare, anche se determina 'uomo'; ma non si vede cosa possa costituire la determinazione di 'uomo' in 'qualche uomo' se non il consignificante 'qualche'; ma questo non sembra possibile, perché 'qualche' possiede un'ampiezza significativa maggiore che 'uomo' e, invece, ciò che determina deve avere un'ampiezza significativa minore di ciò che è determinato.

Ancora: il mio obiettore dice che 'uomo' e 'qualche uomo' sono logicamente equivalenti, perché si implicano a vicenda. Però, in base allo stesso argomento, se si prendono in considerazione tutti i singolari contenuti sotto il termine 'uomo', essi si implicheranno ugual-

---

262 ARISTOTELE, *Primi Analitici*, I, 21, 40 a 1-2.

263 ARISTOTELE, *Secondi Analitici*, I, 13, 81 b 2-9, II, 19, 100 b 3-5.

264 L'emendazione che gli editori apportano a questo passo sulla scia dell'edizione G. GENTILE («Quare in cognitione *universalis* ...» in luogo di «Quare in cognitione *singularis* ...») – e che, peraltro, era stata già proposta da uno dei primi contradditori del Pomponazzi, Bartolomeo Spina – è convincentemente rifiutata da B. NARDI, *Di una nuova edizione del «De immortalitate animae» del Pomponazzi*, «Rassegna di Filosofia», IV, 1955, p. 165: «il Peretto voleva invece rintuzzare con sottile ragionamento la dottrina tomistica, che l'intelletto non può conoscere l'individuale se non "per arguitionem" ... Secondo la dottrina concernente il sillogismo, non si dà vera argomentazione senza una premessa universale. Ora ogni proposizione universale è ricavata per induzione dai singoli. Dunque, se, per Tommaso, il singolo è conosciuto "per arguitionem", nella conoscenza del singolo "per arguitionem" è già presupposta la conoscenza intuitiva del singolo. Che è poi la vecchia critica che già gli scotisti facevano alla dottrina dell'Aquinate».

mente in forma disgiuntiva secondo la conseguenza dell'esistere. Ma nessuno dubita che 'uomo' secondo il concetto è antecedente al singolare, anche se non di fatto: e qui si parla della prima possibilità. Infatti Porfirio nelle *Comunità* dimostra che il genere è anteriore alle differenze e alle specie perché, tolto il genere, non sussistono più né le specie, né le differenze, mentre, tolte queste, il genere sussiste;[265] d'altra parte, il genere non può essere pensato di fatto, ma solo secondo il concetto. Perciò mi pare si debba affermare che l'intelletto pensa 'uomo' nel singolare, ma indeterminatamente, perché, anche se ora penso 'uomo' in Socrate, posso tuttavia pensarlo anche in Platone e in chiunque altro, purché sia in un singolare; così ogni corpo si trova in un luogo singolare, ma indeterminatamente.

Si dice altresì che conosce contemporaneamente l'universale e il singolare, anche se per natura la conoscenza dell'universale è anteriore; ma c'è anche chi sostiene che prima si pensa il singolare e, credo, non solo per natura, ma anche nel tempo, perché secondo loro la conoscenza dell'universale si ottiene per confronto tra singolari;[266] ma tralasciamo per ora questa discussione e torniamo all'interpretazione di cui si diceva prima.

Rispetto all'affermazione, tratta dal III libro *Dell'anima*, che l'individuale è conosciuto solo con una conoscenza secondaria (anche se Temistio e Averroè non interpretano il passo in questo modo),[267] ebbene, concesso ora questo, io dico che in senso vero e proprio tale atto intellettivo è una conoscenza secondaria e un ritorno all'immagine sensibile, per usare le parole del divino Tommaso. E lo si constata agevolmente: infatti nell'VIII libro della *Fisica*, nella sezione in cui Aristotele mostra che i moti riflessi non sono continui, egli definisce 'moto riflesso' quello che termina esattamente ove è iniziato.[268] Ora, l'anima umana comprende anzitutto il singolare attraverso le facoltà cogitative, poi attraverso l'intelletto comprende l'universale, ma lo contempla nel medesimo singolare che è conosciuto attraverso l'immaginazione: dunque, l'anima compie davvero un ritorno e quindi

---

265 PORFIRIO, *Isagoge*, 14-15, ll. 21-9.

266 GREGORIO DA RIMINI, *In I librum Sententiarum*, d. 3, pr. 1, art. 1.

267 ARISTOTELE, *Dell'anima*, III, 4, 429 b 10-21 [t. 9-11]; AVERROÈ, *In De anima*, III, comm. 9-11, pp. 421-426; TEMISTIO, *Paraphrasis*, V, pp. 218-220, ll. 81-25.

268 ARISTOTELE, *Fisica*, VIII, 8, 262 a 12-17 [t. 65].

una conversione, dal momento che dal singolare conosciuto attraverso l'immaginazione torna ad esso grazie all'intelletto. E non mi è ben chiaro come la designazione di 'conoscenza secondaria' o 'ritorno' possa essere opportunamente applicata ad un sillogismo o ad un'argomentazione, visto che questi non procedono da un termine allo stesso termine, bensì da un termine ad un altro e sono compresi entrambi tramite una stessa specie, anche se uno è antecedente all'altro.

Non è contraddittorio, poi, che diverse cose siano pensate contemporaneamente, purché siano pensate attraverso la stessa specie intelligibile; però essa esprime questo singolare presente più che quello assente, perché l'immagine sensibile è di questo e non di quello. Infatti, vedendo questo leone penso 'leone' e 'questo leone'; tuttavia non penso 'leone' a partire da questo leone più di quanto non lo penserei a partire da quello che se ne sta nella foresta: infatti, se vedessi quello, ugualmente penserei 'leone'. Però penso questo leone e non quello che è nella foresta, perché ho l'immagine sensibile di questo e non di quello.

Perciò il presupposto dell'interpretazione è solido ecc.

Cap. XIII: esposizione di numerose e serie obiezioni all'interpretazione esposta.

49. Contro questa interpretazione si sollevano alcune obiezioni piuttosto serie che, per quanto vedo, non è semplice risolvere. Anzitutto: se l'anima umana è mortale, come si è concluso, allora non si realizzerà il fine ultimo dell'uomo in quanto uomo e quindi egli non potrà raggiungere la felicità; ma Aristotele nel I libro dell'*Etica* sostiene il contrario, come è ben evidente.[269] La nostra conclusione va anche contro l'opinione comune, secondo cui l'uomo è un essere animato che può raggiungere la felicità perché è capace di ragione. E questo appare evidente anche considerando il caso opposto, perché in base al II libro della *Fisica* la sfortuna o l'infelicità non toccano le bestie, ma solo gli esseri razionali.[270] Quindi l'anima non è mortale.

---

269 ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, I, 5, 1097 b 20-33.

270 ARISTOTELE, *Fisica*, II, 6, 197 b 6-9 [t. 59].

È tutto evidente tranne l'ipotesi che costituisce la premessa maggiore, cioè che 'se l'uomo fosse mortale, non si realizzerebbe il fine ultimo dell'uomo in quanto uomo'. E questa premessa viene così provata: ammesso che ci sia un fine ultimo così concepito, esso non potrebbe essere collocato né nella funzione vegetativa o in quella sensitiva, né nei beni corporei o in quelli materiali, come dimostrano Aristotele nel I libro dell'*Etica*, piuttosto concisamente, e Boezio nel II e III libro della *Consolazione* largamente e benissimo, nonché il divino Tommaso nel III libro *Contro i Gentili*;[271] dunque la felicità dell'uomo dovrebbe essere posta nei beni dell'anima o nelle sue virtù. Ma poiché le virtù dell'anima sono suddivise in virtù morali e virtù intellettuali e poiché la felicità non può essere riposta nelle virtù morali, come le suddette autorità dimostrano chiaramente,[272] resta solo che essa vada riposta nelle virtù intellettuali. Una volta classificate le virtù intellettuali nelle loro articolazioni, come appare nel VI libro dell'*Etica*, non sembra che la felicità possa essere ragionevolmente riposta in nessun'altra virtù se non nella disposizione di sapienza che si dedica specialmente alla contemplazione di Dio, come risulta dalla incontrovertibile affermazione di Aristotele nel X libro dell'*Etica*.[273]

Tuttavia, proprio questa conclusione può essere confutata sulla scorta di molte ragioni. Anzitutto: questo tipo di conoscenza esige un uomo dotato di un ingegno particolarmente brillante e, per di più, totalmente estraniato dalle cose del mondo, di buona costituzione fisica, cioè sano, e non bisognoso di ciò che è necessario;[274] ma uomini di questo tipo possono esistere solo rarissimamente e nel corso di tanti secoli se ne riesce a trovare a malapena uno, come insegna l'esperienza quotidiana e come la storia conferma. Ma ciò è in contrasto con la definizione di felicità, perché essa rappresenta il bene ap-

---

[271] ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, I, 6, 1098 a 1-3, 10, 1099 b 20-25; BOEZIO, *La consolazione della filosofia*, II, 4-6, III, 2, 8; TOMMASO, *Somma contro i Gentili*, III, 27-33, nn. 2093-2137.

[272] ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, X, 8, 1178 a 8-13, 1178 b 8-32; BOEZIO, *La consolazione della filosofia*, II, 4-6, III, 2, 8; TOMMASO, *Somma contro i Gentili*, III, 34-36, nn. 2138-2151.

[273] TOMMASO, *Somma contro i Gentili*, III, 44, n. 2216 che rimanda ad ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, VI, 1-6, 1139 a 5-1141 a 8, X, 7, 1177 a 12-13, 1178 a 8.

[274] TOMMASO, *Somma contro i Gentili*, III, 37, n. 2158.

propriato ad ogni uomo non minorato, visto che ciascun uomo per natura la desidera.[275]

Inoltre: una conoscenza di tal fatta è assai debole e molto incerta, poiché è fondata più su opinioni che su conoscenze certe, come risulta evidente dalla varietà di opinioni, visto che su tali argomenti a stento se ne riescono a trovare due che vadano d'accordo. Anche il modo in cui pensiamo dimostra la stessa cosa, perché esso si realizza attraverso i sensi; ma l'oggetto che quella conoscenza si propone è lontanissimo dai sensi: per cui di fatto si dovrebbe chiamarla ignoranza piuttosto che conoscenza, sentore piuttosto che certezza. Chi potrebbe dunque sostenere che essa rappresenti la felicità, visto che nella felicità ci acquietiamo,[276] mentre in questa andiamo a tentoni e non ci acquietiamo? Per di più la felicità si caratterizza come conclusione <di un'azione>; questa conoscenza invece è sempre in cammino, perché nessuno sa quanto potrebbe sapere – anzi, quanto più sa, tanto più desidera sapere.[277]

Inoltre, per raggiungere questa conoscenza, quante arti, quante scienze, quante fatiche, quante notti insonni sono necessarie! E allora, se una vita basta appena per padroneggiare un'arte, come potremmo arrivare ad un fine così alto? E quando poi uno tenga conto di quanta incertezza avvolge la sua esistenza, le sue forze, gli eventi che potrebbero ostacolarlo e spazzarlo via, come potrebbe costui iniziare un cammino tanto lungo e difficile?

Ancora: il tempo necessario a costruire questa felicità è lunghissimo e la strada per raggiungerla massimamente ardua. È indispensabile infatti che l'uomo si estranei quasi totalmente dal corpo, pur trovandosi in esso; ed egli non ha certezza di cosa può capitargli: anche dopo aver raggiunto la mèta, in un istante egli può perderla o perché muore o perché impazzisce o per qualche altra eventualità; quindi non sarebbe più giusto chiamarla infelicità piuttosto che felicità?[278] Perciò non senza ragione molti hanno affermato che, se l'anima è

---

275 *Ivi*, III, 39, n. 2168, 44, n. 2215.

276 ARISTOTELE, *Grande Etica*, I, 2, 1184 a 11-12. Cfr. TOMMASO, *Somma contro i Gentili*, III, 33, n. 1880.

277 TOMMASO, *Somma contro i Gentili*, III, 39, nn. 2169-2172; M. FICINO, *Teologia Platonica*, XIV, 2, pp. 250-253.

278 TOMMASO, *Summa contro i Gentili*, I, 4, nn. 22-25, III, 48, nn. 2246-53.

mortale, la condizione dell'uomo è molto peggiore di quella di qualunque bestia, sia in considerazione della debolezza umana rispetto al corpo, che è soggetto a tante malattie, sia in considerazione dell'inquietudine dell'animo, che sempre si volge qua e là.[279]

50. In secondo luogo e soprattutto: ammessa la mortalità dell'anima umana, l'uomo non dovrebbe scegliere la morte in nessuna occasione, per quanto impellente possa essere; ma allora si sradicherebbe la fortezza, che ingiunge di disprezzare la morte e ci dice che dobbiamo scegliere la morte per la patria e per il bene comune; non dovremmo mettere a repentaglio la nostra anima neppure per un amico: anzi, dovremmo perpetrare qualunque delitto e nefandezza piuttosto che rischiare la morte. Ma tutto questo si oppone ad Aristotele, nel III e nel IX libro dell'*Etica*,[280] e alla natura. Indizio evidente ne è che spontaneamente odiamo chi si comporta così, anche se lo fa per salvarsi la vita, e lo biasimiamo; e invece spontaneamente abbiamo caro e lodiamo chi si comporta nel modo contrario.

Che questa poi sia la conclusione è sufficientemente chiaro perché la scelta si fonda sulla valutazione del bene proprio; ma la morte distrugge il bene nella sua totalità e non c'è niente di desiderabile in essa. E questo è evidente anche in base a Platone nel *Fedone*, dove afferma che non si dovrebbe sopportare con animo sereno la morte se non ci fosse la speranza di una vita migliore; e nel V libro delle *Leggi* dice: «Chi giudica questa vita il bene supremo, disonora l'anima».[281] Anche il divino Tommaso nel III libro dell'*Etica* sembra chiedersi quasi con stupore come chi crede alla mortalità dell'anima possa scegliere la morte; e nell'*Esposizione del Simbolo degli Apostoli* commenta le parole 'resurrezione della carne' nel senso che, se non ci fosse la speranza della resurrezione, sicuramente si dovrebbe commettere qualunque delitto piuttosto che accettare di morire.[282]

---

[279] M. FICINO, *Teologia Platonica*, I, 1, p. 38.

[280] ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, III, 1, 1110 a 26-27, IX, 8, 1169 a 18-20.

[281] PLATONE, *Fedone*, 63 b-c, *Leggi*, V, 727 d.

[282] TOMMASO, *In Ethicam Nicomacheam*, III, lect. 2, n. 395, *In Symbolum Apostolorum*, 14.

51. In terzo luogo: <dall'ammissione della mortalità dell'anima> conseguirebbe o che Dio non governa il mondo o che Egli è ingiusto; e ciascuna delle due alternative è un'empietà. Infatti, se non governasse tutto, non sarebbe Dio; e se è Dio, è il Sommo Bene, perché non ha in sé niente di potenziale; e se è il Sommo Bene, come potrebbe esserci ingiustizia in Lui? Invece è facile constatare che in questo mondo sono perpetrate tante malvagità, che restano ignote agli uomini oppure, se conosciute, restano impunite – anzi, spesso esse procurano vantaggi enormi in cambio del male; e il contrario capita alle persone buone, che non sono conosciute o, se lo sono, restano senza ricompensa e tante volte ne ricavano la morte o altri svantaggi.[283] O Dio non conosce tutte queste azioni oppure, se le conosce e le lascia non punite o non ricompensate, non è Dio, come afferma Gerolamo.[284]

52. In quarto luogo: tutte le religioni passate e presenti sostengono che l'anima sopravvive al corpo e questa convinzione è fortissima, diffusa e comune in tutto il mondo. Perciò o bisogna riconoscere che l'anima è immortale oppure bisogna dire che tutto il mondo si inganna e che quella diffusa convinzione è completamente falsa: ma il Filosofo nel libro *Del sonno e della veglia* dice che ciò non è possibile.[285]

53. In quinto luogo: vi sono molti fatti accertati dai quali si può inferire con evidenza l'immortalità dell'anima. Infatti Platone nel *Fedone* racconta che nelle vicinanze dei sepolcri sono stati visti oscuri spettri di anime: essi sarebbero le anime dei malvagi.[286] Anche nel IX libro delle *Leggi* dice che le anime degli uccisi spesso perseguitano i loro assassini;[287] per questa ragione alcuni hanno pensato che le ferite del cadavere cominciassero a sanguinare in presenza dell'assassino.[288] Ancora nel X libro della *Repubblica* riferisce che un tale di

---

283 M. Ficino, *Teologia Platonica*, XIV, 10, pp. 293-294.

284 Gerolamo, *Epistulae*, XXXIX, 2.

285 Aristotele, *Della divinazione nel sonno*, 1, 462 b 14-17.

286 Platone, *Fedone*, 81 c-d, cit. in M. Ficino, *Teologia Platonica*, XVII, 4, p. 173.

287 Platone, *Leggi*, IX, 865 d-e, cit. in M. Ficino, *Teologia Platonica*, XVI, 5, p. 124.

288 M. Ficino, *Teologia Platonica*, XVI, 5, p. 124.

schiatta panfilia risuscitò da morte e fece uno spaventoso resoconto delle pene e dei supplizi dei malvagi.[289]

Anche Plinio il giovane racconta che ad Atene c'era una casa di cattiva fama, dove appariva addirittura lo spettro di un orribile vecchio e si sentivano schiamazzi; racconta poi che il filosofo Atenodoro di Tarsi, che aveva comprato la casa, aveva visto quello spettro e sotto la sua guida aveva rinvenuto, sepolte nello spazio circostante la casa, delle ossa incatenate, che aveva seppellito come si doveva: da quel giorno la casa era stata liberata dagli strepiti.[290]

Lo stoico Posidonio racconta che due amici, che venivano dall'Arcadia, erano giunti a Megara ed avevano preso alloggio l'uno presso un taverniere, l'altro presso un suo ospite. Dopo cena se ne erano andati a letto; durante la notte a quello che si trovava presso l'ospite apparve in sogno l'altro, che lo scongiurava di soccorrerlo perché il taverniere si preparava ad ucciderlo; lì per lì quello balzò su, atterrito dal sogno; ma poi, ripresa padronanza di sé, si convinse che la visione non aveva significato e si rimise a dormire. Allora, durante il sonno gli apparve di nuovo l'amico, che lo pregava di non permettere che la sua morte restasse impunita, visto che non lo aveva soccorso finché era ancora vivo; diceva che il taverniere lo aveva ucciso e gettato in un carro e che sopra il suo cadavere era stato sparso del letame; gli chiedeva di andare al mattino presso la porta, prima che il carro potesse uscire dalla città. Sconvolto da questo sogno, la mattina dopo il tizio incontrò il bifolco presso la porta e domandò cosa ci fosse nel carro; quello terrorizzato fuggì e il cadavere fu tirato fuori; scoperto il delitto, il taverniere fu condannato.[291]

Anche Simonide aveva visto il cadavere di uno sconosciuto abbandonato per terra e lo aveva seppellito; aveva poi intenzione di imbarcarsi su una nave, ma gli apparve colui che aveva sepolto e gli consigliò di rinunciare: se si fosse imbarcato, sarebbe morto in un naufragio; Simonide tornò indietro e gli altri naufragarono.[292]

---

[289] PLATONE, *Repubblica*, X, 614 b-616 b.

[290] PLINIO IL GIOVANE, *Epistulae*, VII, 27, 5-11, cit. in M. FICINO, *Teologia Platonica*, XVII, 4, pp. 173-174.

[291] CICERONE, *Della divinazione*, I, 27, 57, cit. in M. FICINO, *Teologia Platonica*, XVI, 5, p. 124.

[292] CICERONE, *Della divinazione*, I, 27, 56, cit. in M. FICINO, *Teologia Platonica*, XVI, 5, p. 124.

Mille altri esempi di questo tipo si potrebbero proporre; io stesso posso testimoniare di aver avuto in sogno molte esperienze quasi identiche a queste. Dunque questi fatti sembrerebbero dimostrare chiaramente che le anime dei morti continuano ad esistere.[293]

54. In sesto luogo: si leggono e si vengono a sapere per esperienza molti episodi nei quali alcuni sono tormentati da demoni che svelano il passato e il futuro e dicono di essere le anime di qualcuno che è già morto. In verità, sarebbe presuntuoso e sciocco negare fatti accertati.

55. In settimo luogo: anche Aristotele sembra ammettere che le anime sono immortali sia perché nel I libro dell'*Etica* dice che le sventure dei discendenti toccano in qualche modo le anime dei defunti,[294] sia perché ammette che le anime siano premiate dopo la morte; infatti nel capitolo 2 del II libro degli *Economici*, parlando di Alcesti e di Penelope, dice che esse, per esser rimaste fedeli nelle sventure, si procacciarono gloria immortale e furono a buon diritto onorate dagli uomini e non rimasero senza ricompensa da parte degli dei.[295]

56. In ottavo luogo: tutti i seguaci di questa concezione furono e sono uomini massimamente empi e scellerati, come il fiacco Epicuro, lo scandaloso Aristippo, il folle Lucrezio, l'epicureo Diagora, detto l'ateo, il bestialissimo Sardanapalo[296] e tutti quelli che hanno la coscienza tormentata da crimini vergognosi. Invece gli uomini santi e giusti, che hanno la coscienza immacolata, fermamente dichiarano l'immortalità dell'anima. Perciò nella *Lettera a Dionigi*, che inizia con queste parole: «Ho saputo da Archedemo», Platone afferma: «Capita per una specie di principio naturale che gli uomini più ignavi non si preoccupino affatto dell'opinione che si avrà di loro, mentre gli uomini più onesti agiscono sempre in modo che nei secoli a venire gli uomini sentano parlare bene di loro. E io suppongo che esista nei

---

293 TOMMASO, *Le sostanze separate*, II, 23.

294 ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, I, 11, 1100 a 18-30.

295 ARISTOTELE, *Economici*, III, 1, 142, 7-12.

296 Cfr. M. FICINO, *Teologia Platonica*, XIV, 10, pp. 284, 287.

morti una qualche percezione delle nostre vicende, perché gli animi migliori hanno forse questo tipo di presentimento, mentre i peggiori non ne hanno affatto; ma i presagi degli uomini divini sono più validi di quelli degli altri» ecc.[297]

Cap. XIV: risposte alle obiezioni.

57. Dare una risposta soddisfacente a queste argomentazioni rappresenta, secondo me, un compito davvero arduo e complesso, soprattutto perché è convinzione diffusa che le anime continuino ad esistere dopo la morte e, come è scritto nel II libro della *Metafisica*, è difficile parlare in senso contrario alla consuetudine.[298] Ma tenterò comunque, per quanto è possibile in questo ambito, di fornire risposte almeno probabili.

Per cominciare col primo punto, bisogna sapere che ogni cosa, purché sia perfetta, ha un qualche fine. Il fine si caratterizza come bene, secondo quanto si afferma nel II libro della *Metafisica*;[299] tuttavia, ciò che è bene in maggior grado non deve essere assegnato come fine ad ogni cosa, ma solo nella misura in cui esso sia adatto a quella natura e sia rapportabile ad essa: è ben vero che sentire è un bene maggiore che non sentire, ma il sentire non è adatto alla pietra e non sarebbe il suo bene, perché in tal modo non sarebbe più una pietra. Analogamente allora, se nell'assegnare all'uomo il suo fine gli assegnassimo lo stesso fine che assegniamo a Dio e alle Intelligenze, questa non sarebbe una appropriata assegnazione, dal momento che in tal modo egli non sarebbe più uomo.[300]

In secondo luogo: bisogna capire e tenere bene a mente che l'intero genere umano può essere paragonato ad un singolo uomo. Ora, nel singolo individuo umano ci sono molteplici e differenti parti corporee, le quali sono anche finalizzate a svolgere differenti funzioni, o differenti fini prossimi: ma esse sono comunque destinate, nella loro

---

297 PLATONE, *Epistole*, II, 311 c-d.

298 ARISTOTELE, *Metafisica*, II, 3, 994 b 32-995 a 3 [t. 14]. Cfr. AVERROÈ, *In Metaphysicam*, II, comm. 14, f. 34v I-K.

299 ARISTOTELE, *Metafisica*, II, 2, 994 b 12-13 [t. 8].

300 ARISTOTELE, *Grande Etica*, I, 1, 1182 b 2-5.

totalità, al raggiungimento di un unico fine;[301] perciò tutte queste parti devono essere in reciproca relazione per qualche funzione comune. Se questa organizzazione fosse sconvolta, l'uomo o non esisterebbe o vivrebbe male. Invece tutte le parti corporee sono organizzate per l'utilità complessiva dell'uomo e una parte è necessaria (o, quanto meno, utile) all'altra e viceversa, anche se talora una lo è di più, l'altra di meno: perciò il cuore è necessario al cervello e il cervello al cuore, il cuore è necessario alla mano e la mano è utile al cuore, la destra è utile alla sinistra e la sinistra alla destra. E tutte le parti partecipano della vita e del calore naturale ed hanno bisogno dello spirito vitale e del sangue, come è chiaro dal libro *Degli animali*.[302] Oltre a queste funzioni comuni, che le pongono in relazione reciproca, ciascuna parte svolge un suo specifico compito: uno il cuore, un altro il cervello, un altro ancora il fegato e così via, come chiarisce sia Aristotele nello stesso libro *Degli animali*, sia più diffusamente Galeno nel libro *Dell'utilità delle parti del corpo*.[303] Queste funzioni (o compiti) non sono uguali, ma una viene prima e l'altra dopo, una è più perfetta e l'altra meno: infatti, secondo Aristotele, poiché il cuore è l'organo più nobile e il primo, anche la sua funzione è la più nobile e la prima;[304] e così per le altre parti. E, per esempio, sebbene il cervello non sia perfetto come il cuore, può però esserlo nel suo genere; perciò, come c'è una diversità di livelli di perfezione tra le diverse parti del corpo, così la stessa diversità si presenta in ciascun genere, per quanto entro limiti precisi: infatti non tutti i cuori sono ugualmente grandi o in stessa misura caldi; e lo stesso accade per le altre parti. Bisogna poi considerare che la diversità tra le parti del corpo, pur potendo essere notevole, non deve essere però tale e tanto grande da determinare un conflitto, ma deve essere una diversità proporzionata: se essa infatti valica questo limite, ne consegue la morte dell'individuo o la malattia. D'altra parte, se non vi fosse quella diversità proporzionata, l'individuo non potrebbe esistere: se infatti tutte le parti del corpo fossero cuore o occhio, non ci sarebbe un essere vi-

---

301 ARISTOTELE, *Parti degli animali*, I, 5, 645 b 15-21.

302 ARISTOTELE, *Storie degli animali*, III, 19, 520 b 10-12.

303 *Ivi*, I, 7-19, 491 a 27-497 b 2; GALENO, *De usu partium corporis humani*, I, 1 - II, 19, pp. 1-167.

304 ARISTOTELE, *Parti degli animali*, III, 3, 665 a 10-13, 23-24, 4, 665 b 19-20.

vente, esattamente come nelle sinfonie e nei concerti non ci sarebbero armonia e piacevolezza se tutte le voci fossero dello stesso registro. Inoltre tutte le parti del corpo sono disposte in modo tale che né l'individuo nel suo complesso né alcuna delle sue parti potrebbero essere disposti in modo migliore di quanto già non siano.

Platone afferma nel *Timeo* che Dio ha dato a ciascun individuo ciò che è il meglio per lui e per l'universo;[305] altrettanto bisogna pensare di tutto il genere umano. Infatti, il genere umano nel suo complesso è come un unico corpo formato da parti diverse, che hanno anche funzioni diverse finalizzate all'utilità comune del genere umano: una parte dà qualcosa all'altra e riceve qualcos'altro da quella a cui ha dato e tutte insieme agiscono in reciproca relazione.[306] D'altra parte, le funzioni non possono essere tutte della stessa perfezione, ma ad alcuni uomini ne sono state attribuite di più perfette, ad altri invece di meno perfette; e se si eliminasse questa ineguglianza, il genere umano o scomparirebbe o non vivrebbe bene. Gli uomini però hanno qualcosa a cui tutti, o quasi tutti, partecipano – altrimenti non sarebbero parti di un unico genere e non tenderebbero ad unico bene comune, come si diceva a proposito delle parti del corpo del singolo individuo. Neppure l'ineguaglianza tra gli uomini, purché sia proporzionata, deve generare conflitto: anzi, come nella sinfonia delle voci una diversità proporzionata rende gradevole l'armonia, così una proporzionata diversità tra gli uomini origina perfezione, bellezza, convenienza e piacevolezza, mentre una diversità sproporzionata origina l'esatto contrario.

Poste queste premesse, affermiamo che, per conseguire un fine comune di tal genere, tutti gli uomini devono partecipare a tre tipi di intelletto: quello speculativo, quello pratico o operativo, quello fattivo.[307] In realtà non esiste nessun uomo, purché non minorato e purché giunto all'età adulta, che non possieda qualcosa di questi tre intelletti – proprio come non c'è nessuna parte del corpo che non par-

---

305 PLATONE, *Timeo*, 29 e - 30 b.

306 PLATONE, *Repubblica*, II, 369 b - 370 b; ARISTOTELE, *Politica*, I, 5, 1254 a 29-31, III, 4, 1276 b 20-26,V, 3, 1302 b 34-40; MARSILIO DA PADOVA, *Il difensore della pace*, I, 2, 3.

307 Per questa distinzione cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, VI, 2, 1139 a 28; AVERROÈ, *Tractatus de animae beatitudine*, 5, f. 154 A-C; TOMMASO, *In Ethicam Nicomacheam*, VI, lect. 2, n. 1130.

tecipi del sangue e del calore naturale. Infatti ogni uomo ha in qualche misura una capacità teoretica, e forse addirittura in ciascuna scienza teoretica, poiché intende perlomeno i principi,[308] che sono paragonabili all'uscio di casa che tutti conoscono, come si dice nel II libro della *Metafisica*.[309] Chi infatti ignora i primi principi, per esempio che 'di una cosa si può dire che è oppure che non è' oppure che 'non si dà che una cosa nello stesso tempo sia e non sia'?[310] Chi è completamente ignaro di Dio, dell'ente, dell'uno, del vero, del bene? e così via, ma sarebbe troppo lungo fare una rassegna completa. Questi sono principi primi che riguardano la metafisica; ma il discorso vale evidentemente anche per la filosofia naturale, i cui principi soggiacciono ai sensi e per primi si presentano all'intelletto. Il discorso è altrettanto chiaro per la matematica, visto che senza numeri e senza figure la vita umana non potrebbe svolgersi; e tutti gli uomini conoscono le ore, i giorni, i mesi, gli anni e molte altre nozioni che sono di pertinenza dell'astronomia. Inoltre l'uomo, a meno che non sia cieco, sa qualcosa dell'atto visivo, che è ambito della prospettiva; e se non è sordo, sa qualcosa dell'armonia, che concerne la musica. Che dire poi della retorica e della dialettica, considerando che Aristotele nel proemio della *Retorica* afferma: «Per la quale ragione e in un certo modo tutti partecipano di entrambe»?[311] Ciò vale con assoluta evidenza anche rispetto all'intelletto operativo, che riguarda i costumi, la politica e l'economia domestica: infatti a ciascuno è stata data la possibilità di conoscere il bene e il male e di fare parte di una città e di una famiglia.[312] Anzi, questo tipo di intelletto viene definito umano nel senso vero e proprio del termine, come testimoniano Platone nella *Repubblica* e Aristotele nell'*Etica*.[313] Quanto all'intelletto fattivo, ciò è del tutto evidente, dal momento che nessun uomo potrebbe

---

308 ALESSANDRO DI AFRODISIA, *L'anima*, 82, ll. 11-13.

309 ARISTOTELE, *Metafisica*, II, 1, 993 b 4-5 [t. 1].

310 ARISTOTELE, *Dell'espressione*, 9, 18 a 34 - b 3, *Metafisica*, IV, 3, 1005 b 19-23 [t. 9].

311 ARISTOTELE, *Retorica*, I, 1, 1354 a 1-4.

312 ARISTOTELE, *Politica*, I, 2, 1253 a 16-18.

313 PLATONE, *Repubblica*, IV, 433 d; ARISTOTELE, *Grande Etica*, I, 4-5, 1184 b 27-30, 36-38, 1185 b 10, *Politica*, I, 2, 1253 a 16-18.

vivere senza di esso: infatti, l'uomo non può sopravvivere senza manualità e senza ciò che è indispensabile a vivere.

Ora, per quanto nessuno sia totalmente privo dei tre tipi di intelletto che abbiamo enumerato, bisogna tuttavia tener presente che l'uomo non è in relazione con ciascuno di essi nella stessa maniera. Infatti l'intelletto speculativo non è proprio dell'uomo, ma degli dei, come insegna Aristotele nel X libro dell'*Etica*,[314] mentre Platone nel *Timeo* dice: «La filosofia è il più grande dono degli dei»;[315] perciò sotto questo profilo l'uomo non ha niente in comune con gli altri esseri mortali. Così, anche se tutti gli uomini in certa misura ne partecipano, pochissimi tuttavia possono possederlo e pochissimi di fatto lo possiedono nella sua completezza e perfezione. Per questo accade che la parte del genere umano che si dedica totalmente alla speculazione occupa nel genere umano lo stesso posto che il cuore occupa nel genere delle parti corporee – per quanto ci sia anche un certo ventaglio di possibilità, nel senso che alcuni si interessano di matematica, altri di fisica, altri ancora di metafisica; e anche all'interno di questi ambiti si apre un'ulteriore differenziazione, come è sufficientemente chiaro. Invece l'intelletto fattivo, che è il più basso e manuale, è comune a tutti gli uomini; anzi ne partecipano pure gli animali, come insegna Aristotele nel libro *Delle storie*,[316] perché molti costruiscono case e compiono parecchie altre operazioni che rimandano all'intelletto fattivo. Esso poi è particolarmente necessario, al punto che la maggior parte degli uomini è impegnata nella sua esplicazione; per questo quasi tutto il sesso femminile si dedica ad esso, per esempio tessendo, filando, cucendo ecc., mentre la maggior parte degli uomini è occupata nell'agricoltura e nei diversi mestieri. Ma chi si dedica ad un'attività non può dedicarsi adeguatamente ad un'altra: per questo motivo Platone nella *Repubblica* e Aristotele nella *Politica* stabilirono che, come un solo organo non esercita bene funzioni diverse, così un unico lavoratore non deve dedicarsi a diversi mestieri; infatti non ne farebbe bene nessuno.[317]

---

314 ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, X, 8, 1178 b 21-22.

315 PLATONE, *Timeo*, 47 a-b.

316 ARISTOTELE, *Storie degli animali*, IX, 7, 612 b 18-27.

317 PLATONE, *Repubblica*, II, 369 d - 370 c (e cfr. IV, 423 d, 443 c, *Leggi*, VIII, 846 d-e); ARISTOTELE, *Politica*, II, 2, 1252 b 2-4 (e cfr. IV, 4, 1291 b 3-7; VII, 8, 1328 b 20-23).

Invece l'intelletto operativo compete propriamente all'uomo e ciascuno, purché non sia minorato, lo può conseguire perfettamente; ed è in base ad esso che l'uomo può essere definito per sua natura e assolutamente buono e cattivo, mentre in base all'intelletto speculativo e a quello fattivo si può definirlo tale soltanto per un certo aspetto e sotto determinate condizioni.[318] Infatti un individuo si definisce uomo buono oppure uomo cattivo in base alle sue virtù oppure ai suoi vizi; invece il buon metafisico non può essere definito uomo buono, ma buon metafisico e il buon carpentiere non è chiamato incondizionatamente buono, bensì buon carpentiere. È per questo che l'uomo non si sdegna se non lo si chiama metafisico, filosofo o artigiano; ma se gli si rivolge l'appellativo di ladro, intemperante, ingiusto, dissennato o gli viene attribuito qualche altro vizio del genere, se ne ha davvero a male e si arrabbia – proprio perché l'essere virtuoso oppure vizioso è una caratteristica specificamente umana e interamente affidata al nostro potere, mentre l'essere filosofo o carpentiere non dipende da noi, né è indispensabile all'uomo.[319] Ne consegue perciò che tutti gli uomini possono e devono essere moralmente irreprensibili, mentre non è possibile né necessario che tutti siano filosofi, matematici, carpentieri e così via. D'altronde, il genere umano non potrebbe continuare ad esistere se non ci fosse una così grande diversità, come si diceva prima a proposito delle parti del corpo.

Tornando ora al punto in discussione, noi diciamo che il fine del genere umano in generale è quello di essere partecipe di quei tre intelletti grazie ai quali gli uomini sono anche in rapporto tra di loro e vivono; e un uomo è utile o necessario all'altro, come tutte le parti corporee nel singolo individuo sono in relazione grazie allo spirito vitale e svolgono funzioni reciproche tra di loro. E l'uomo non può sottrarsi a questo fine. Tuttavia, per quanto concerne l'intelletto pratico, che appartiene esclusivamente all'uomo, ciascun uomo deve possederlo in modo compiuto. Infatti, affinché il genere umano sia ben conservato, ciascun uomo deve essere moralmente virtuoso e libero dal vizio, per quanto gli è possibile; e il vizio gli viene ascritto come qualcosa di suo proprio, in qualunque condizione egli si trovi, sia indigente, povero, ricco, agiato, opulento. Per quanto riguarda gli altri

---

318 ARISTOTELE, *Grande Etica*, I, 5, 1185 b 8-10.

319 Cfr. *ivi*, I, 9, 1187 a 18-19, 11, 1187 b 19-20.

intelletti ciò non è indispensabile, anzi neppure possibile: e non sarebbe nemmeno vantaggioso per il genere umano, perché il mondo non andrebbe avanti se tutti si dedicassero all'attività scientifica – anzi non sopravvivrebbe neppure il singolo, perché è impossibile che un'unica categoria di uomini, per esempio quella dei filosofi, sia autosufficiente (come non lo sarebbe la categoria dei carpentieri e così via) e non è possibile che uno solo svolga bene i compiti propri di un altro, figuriamoci poi quelli di tutti gli altri – proprio come accade per le parti del corpo.

Perciò il fine universale del genere umano è quello di partecipare almeno in un certo senso dell'intelletto speculativo e di quello fattivo, pienamente invece di quello pratico: l'universo infatti si conserverebbe nel migliore dei modi se tutti gli uomini fossero virtuosi e buonissimi, ma non altrettanto se tutti fossero filosofi, fabbri o carpentieri. E nell'ambito delle virtù morali non si verifica, come nelle arti e nelle scienze, che una ostacoli l'altra e che dedicarsi all'una impedisca di dedicarsi all'altra; invece, come si dice nell'*Etica*, le virtù morali sono congiunte e chi ne possiede perfettamente una, le possiede tutte.[320] Perciò tutti devono essere virtuosi e buoni; l'essere filosofo, l'essere matematico, l'essere architetto rappresentano invece fini particolari, come il cervello ha una sua funzione e il fegato la sua. E questa ineguaglianza entro il genere umano non dovrebbe dare luogo a invidia e contese tra le parti, come non ne origina la diversità tra le parti del corpo: anzi, dovrebbe essere occasione di unione e concordia – soprattutto perché chiunque deve essere moralmente virtuoso e aver quindi bandito quei sentimenti negativi. E come ciascun elemento è situato al suo giusto posto in ragione del tutto considerato come insieme, anche se qualche parte di questo insieme è meglio situata di un'altra – per esempio, non ogni parte del fuoco tocca la sfera della luna, se non in quanto è congiunta al tutto, né ogni parte della terra è centro del mondo, se non in ragione del tutto –, così non tutti condividono il fine ultimo che conviene ad una parte del genere umano, se non in quanto anch'essi sono parte dello stesso genere: è tuttavia sufficiente che condividano il fine umano comune.

Cosicché all'obiezione si risponde che, se l'uomo è mortale, ciascun uomo è comunque in grado di raggiungere il fine che universal-

---

320 ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, VI, 13, 1144 b 30-1145 a 2.

mente compete all'uomo; invece non sarebbe né possibile né opportuno che tutti raggiungessero il fine che compete alla parte più perfetta dell'umanità. E – come non tutte le parti del corpo possono raggiungere la perfezione del cuore o dell'occhio, anzi in tal caso l'essere animato non potrebbe esistere – così la società umana non potrebbe esistere se tutti gli uomini fossero impegnati nell'attività scientifica. Per questa ragione sono anche necessari sia climi diversi sia diverse regioni.

Allora, la felicità – se si vuole determinare quella appropriata universalmente al genere umano – non consiste nel possesso della scienza acquisita dimostrativamente, che invece rappresenta la felicità appropriata alla parte più alta e più nobile di esso.[321] E anche se le altre parti non sono in grado di raggiungere questo tipo di felicità, non sono tuttavia totalmente defraudate della felicità, perché possono partecipare in qualche misura dell'intelletto speculativo e di quello fattivo e pienamente di quello pratico: e quest'ultimo possesso può rendere felici pressoché tutti. Infatti ciascun uomo, che sia contadino o artigiano, povero o ricco, se è morale può essere definito felice e viene definito tale in senso proprio.[322] E sarà contento della sua sorte: anche perché, oltre alla felicità morale, può essere definito anche felice contadino o felice carpentiere, se opera con successo nell'agricoltura o nella costruzione di una casa – per quanto in questo caso venga definito felice in senso non del tutto proprio: infatti questi risultati non sono dipendenti dalla volontà umana, come lo sono invece le virtù e i vizi. Dunque, il genere umano non viene privato del suo fine qualora non riesca a raggiungere quella massima perfezione.

A ciò che poi si aggiungeva – cioè che la conoscenza intellettuale non sembra poter rendere felice l'uomo, perché è molto debole e oscura – rispondo che essa lo è in rapporto alle sostanze eterne e in rapporto al tipo di intellezione proprio delle Intelligenze; tuttavia nell'ambito delle cose mortali non ci può essere niente di più nobile, come affermò Platone nel *Timeo*.[323] D'altra parte, un essere mortale

---

321 *Ivi*, X, 8, 1178 b 28-32.

322 Cfr. ARISTOTELE, *Grande Etica*, I, 4, 1184 b 35-1185 a 1: «La felicità dunque consisterà nel vivere conformemente alle virtù [...] vivendo conformemente alla virtù possiamo essere felici e possedere il sommo bene» (trad. A. Plebe, p. 11).

323 PLATONE, *Timeo*, 47 b-c.

non deve desiderare la felicità immortale, perché ciò che è immortale non è appropriato a ciò che è mortale,[324] proprio come un'ira immortale non si confà ad un uomo mortale, secondo quel che afferma Aristotele nel II libro della *Retorica*;[325] per questo abbiamo anzitutto stabilito come premessa che a ciascuna cosa è attribuito un fine ad essa proporzionato: infatti, se l'uomo è equilibrato, non desidererà l'impossibile – che, oltretutto, neppure gli si addice, perché il possesso di questo genere di felicità è proprio degli dei,[326] che sono del tutto indipendenti dalla materia e dal mutamento, mentre l'opposto succede al genere umano, che è medio tra il mortale e l'immortale.

A ciò che veniva ancora obiettato – che cioè il raggiungimento del fine deve far cessare l'azione, mentre questo fine non fa cessare l'azione dell'intelletto e della volontà dell'uomo – rispondo che alla fine del I libro dell'*Etica* Aristotele non sostiene che la felicità umana conduca ad una quiete perfetta; anzi, sostiene che l'uomo, per quanto sia felice, non è tuttavia così stabile da non poter essere turbato da molte cose – altrimenti non sarebbe uomo;[327] però questi turbamenti non gli impediscono la felicità, proprio come non sempre il vento sradica l'albero, anche se agita le foglie. E dunque nella felicità umana è sufficiente una stabilità che non possa essere rimossa, anche se può essere in certa misura alterata; anzi, è persino sufficiente che essa sia commisurata all'età – il che mi pare più importante: infatti, l'uomo in età giovanile non possiede lo stesso tipo di conoscenza che si addice all'età matura e tuttavia, purché abbia quella che si addice alla gioventù, è appagato in rapporto alla sua età e non aspira a qualcosa di più di quanto gli si confaccia. Perciò non sarà angosciato, come sosteneva l'obiezione.

E poiché si proseguiva affermando che l'uomo non sa mai quanto potrebbe sapere e che non sa mai così chiaramente da non poter sapere con maggior chiarezza, io rispondo che questo non elimina la felicità dell'uomo, purché egli possieda ciò che gli si addice in relazione alla sua condizione di fatto e purché da parte sua egli non venga

---

324 DUNS SCOTO, *In IV librum Sententiarum*, d. 43, q. 2, 33.

325 ARISTOTELE, *Retorica*, II, 21, 1394 b 21-24.

326 ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, X, 8, 1178 b 21-22; *Etica Eudemia*, I, 4, 1215 b 14, I, 7, 1217 a 21.

327 ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, I, 10, 1100 b 20-1101 b 20.

meno al suo ruolo. Infatti, l'appetito di un uomo temperato è caratterizzato dal desiderare tanto quanto è in grado di digerire;[328] così è proprio dell'uomo equilibrato accontentarsi di ciò che è a lui appropriato e che da lui può essere ottenuto.

All'ulteriore osservazione – che la scienza sarà fonte d'angoscia per l'uomo piuttosto che di felicità, perché egli sa di poterla perdere in un attimo e perché per molte ragioni essa può essergli tolta – si risponde che è proprio di un uomo gretto non voler restituire ciò che ha ricevuto gratuitamente, laddove si dà come presupposto che l'uomo sia morale. Gli antichi infatti definirono la scienza anche purificatrice,[329] perché l'uomo la riceve ad una condizione, che sia cioè consapevole di doverla restituire alla natura.[330] L'uomo sarà riconoscente a Dio e alla natura e sempre pronto a morire e non avrà paura della morte, perché la paura dell'inevitabile è sciocca e perché egli non vede niente di terribile nella morte.[331]

E quando si argomentava ancora che la condizione dell'uomo sarebbe assai peggiore di quella di qualunque bestia irragionevole, questo a mio parere non è davvero un ragionamento da filosofo, perché le azioni delle bestie, nella misura in cui nel loro genere portano alla quiete, vengono anteposte a quelle, che non portano alla quiete, nel genere intellettuale. Chi preferirebbe essere una pietra o un cervo longevo invece che un uomo, per vile che sia? E non dimentichiamo che un uomo assennato può avere l'animo sereno in ogni condizione e circostanza, anche se è tormentato da sofferenze fisiche.[332] Anzi, l'uomo saggio preferirebbe trovarsi nell'estremo bisogno e nelle più gravi sofferenze piuttosto che essere nella situazione opposta, ma stolto, imbelle e vizioso.

E non è vero che – constatando le immense fatiche, la volontaria rinunzia ai piaceri fisici, la conoscenza oscura delle cose, la facilità di perdere ciò che si è conquistato – l'uomo sceglierebbe di abbandonarsi ai vizi e al godimento del corpo piuttosto che impegnarsi nella conquista della scienza – purché quest'uomo stia agendo secondo ra-

---

328 Cfr. *ivi*, III, 11, 1118 b 17-20.

329 DIONIGI AREOPAGITA, *Gerarchia celeste*, VII, 3, p. 103.

330 Cfr. SENECA, *Lettere a Lucilio*, IV, 30, 10.

331 *Ivi*, IV, 30, 9-12.

332 Cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, I, 10, 1100 a 30-1101 a 6.

gione. Infatti qualunque minuscolo frammento di scienza e di virtù è preferibile a tutti i piaceri del corpo, anzi persino ai regni, in cui la tirannide e il vizio sovrabbondano. Perciò la prima obiezione non sembra affatto dimostrare irrefutabilmente che l'anima è immortale.

58. Alla seconda obiezione – in cui si inferiva che, ammettendo la mortalità dell'anima, non si dovrebbe mai scegliere la morte – si risponde che questa conclusione non segue necessariamente, ma anzi piuttosto il contrario. Infatti nel III libro dei *Topici* si afferma: «Tra due mali si deve scegliere il minore»; e nel III libro dell'*Etica*: «Si sceglie il bene, si rifiuta invece il male».[333] Ora, nello scegliere di morire per la patria, per gli amici o per evitare il vizio l'uomo acquisisce in massimo grado la virtù e giova largamente agli altri; e poiché gli uomini spontaneamente elogiano un simile comportamento e poiché, d'altra parte, niente è più prezioso e salutare della virtù, si deve allora scegliere proprio questo comportamento. Invece commettendo un delitto l'uomo danneggia la comunità – e dunque se stesso, visto che egli è parte della comunità – e incorre nel vizio, di cui non esiste niente di più funesto, perché in tal modo egli cessa di essere uomo, come dice Platone in moltissimi luoghi della *Repubblica*:[334] e dunque questo comportamento reca in sé il criterio che lo rende inaccettabile. Al conseguimento della virtù tiene anche dietro la felicità[335] – o, comunque, una buona dose di felicità, anche se destinata a durare poco. Invece al peccato tiene dietro l'infelicità: infatti, secondo Platone, il vizio è infelicità e addirittura morte, perché a causa del peccato commesso non si acquista l'immortalità, se non forse quella legata al disonore e al biasimo.[336] Ma è ben chiaro che la morte è un male minore del vizio e che vivere a lungo nel disonore non è certo preferibile al vivere poco nella stima[337] – come la vita dell'uomo, per quanto breve, è preferibile alla vita della bestia, per quanto

---

333 ARISTOTELE, *Topici*, III, 2, 117 a 8-9, *Etica Nicomachea*, III, 15, 1119 a 22-23.

334 PLATONE, *Repubblica*, I, 354 a, IV, 445 a, X, 609 c-d, 611 c-d.

335 Cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, I, 10, 1099 b 16-18; *Auctoritates Aristotelis*, n. 22, p. 234: «Felicitas est praemium virtutis».

336 PLATONE, *Repubblica*, X, 610 c-d, *Leggi*, II, 661 a-c.

337 Cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, IX, 8, 1169 a 21-26; DUNS SCOTO, *In IV librum Sententiarum*, d. 43, q. 2, 22.

lunga. Infatti Aristotele nel I libro dell'*Etica* dice che una vita longeva è preferibile ad una vita breve soltanto se tutte le altre condizioni restano identiche.[338] E poi in questo caso non si sceglie la morte per se stessa, visto che non è niente,[339] bensì si sceglie l'atto virtuoso, anche se esso porta come conseguenza la morte – proprio come non commettendo l'atto vizioso non si rifiuta la vita, che di per sé è un bene, ma si rifiuta il vizio, accettando il quale si garantirebbe la vita.

A proposito poi del passo del *Fedone*, Platone nella *Repubblica* e nel *Critone* sostiene che – come si deve rifiutare la vita segnata da una malattia incurabile e anzi sopprimerla – così si deve estirpare l'anima segnata dal peccato: e il massimo dell'infelicità per l'anima è vivere eternamente nel peccato, perché per l'anima niente è peggiore del vizio. Invece <nel *Fedone*> Platone fa quella diversa affermazione riportandosi a ciò che di fatto avviene: se infatti gli uomini non sperassero in una vita migliore dopo la morte, certamente sarebbero assai mal disposti ad affrontare la morte, perché ignorano l'eccellenza della virtù e l'ignobiltà del vizio.[340] Infatti, come dicono Platone nella *Repubblica* e Aristotele nel IX libro dell'*Etica*, soltanto i filosofi e i virtuosi sanno quanto piacere generino le virtù e quanta infelicità generino l'ignoranza e i vizi.[341] Anzi nell'*Apologia*, scritta da Platone, Socrate afferma: «Sia che l'animo sia mortale sia che sia immortale, in ogni caso la morte deve essere disprezzata».[342] E non si deve in alcun modo venir meno alla virtù, qualunque cosa accada dopo la morte.

Penso che le parole del divino Tommaso nel commento al *Simbolo degli Apostoli* debbano essere interpretate nello stesso modo:[343] non perché, se l'anima fosse mortale, si dovrebbe compiere qualsiasi nefandezza piuttosto che accettare la morte (sostenere questo, io credo, non è infatti né saggio né teologico), ma perché gli uomini, non conoscendo l'eccellenza della virtù e la sconcezza del vizio, commet-

---

338 ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, I, 4, 1096 b 3-5.

339 *Ivi*, III, 9, 1115 a 26-27. Cfr. DUNS SCOTO, *In IV librum Sententiarum*, d. 50, q. 2, 15; P. POMPONAZZI, *Expositio in De generatione et corruptione II* (1522), p. 261.

340 PLATONE, *Repubblica*, III, 410 a, *Critone*, 47 d-e, *Fedone*, 63 b-c. Cfr. P. POMPONAZZI, *Expositio in De generatione et corruptione II* (1522), p. 260.

341 PLATONE, *Repubblica*, IX, 582 a - 583 a; ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, IX, 9, 1170 a 8-11, 27-28.

342 PLATONE, *Apologia*, 40 b-c.

343 TOMMASO, *In Symbolum Apostolorum*, 14.

terebbero qualunque delitto piuttosto che morire. Perciò sono stati instillati la speranza del premio e il timore della punizione per frenare le smodate passioni degli uomini.

Che poi, anche ammettendo la mortalità dell'anima, si debba in qualche caso affrontare la morte lo provano con evidenza molti comportamenti degli animali che, non c'è dubbio, hanno anime mortali e sono guidati dall'istinto naturale. Nel capitolo 30 del IX libro delle *Storie* Aristotele racconta – e lo ricorda anche il nostro Virgilio nel IV libro delle *Georgiche*[344] – che le api rischiano la morte per difendere la loro regina e la comunità; nello stesso luogo Aristotele scrive che il maschio della seppia affronta la morte per difendere la compagna; al capitolo 37 dello stesso IX libro delle *Storie* riferisce che un cammello uccise con un morso profondo il suo cammelliere, perché costui lo aveva indotto con l'inganno a congiungersi con la madre, e che un cavallo, che era stato ingannato allo stesso modo, aveva compiuto il medesimo atto nefando ma, quando se ne era reso conto, si era lasciato cadere dall'alto uccidendosi.[345] Ora, tutti questi comportamenti, essendo ispirati dalla natura, si realizzano secondo ragione, perché la natura è guidata da un'intelligenza che non erra, secondo il parere di Temistio e Averroè:[346] e dunque anche nell'uomo questo comportamento non è contro ragione.

59. Contro la terza obiezione principale – che sosteneva che o Dio non governa tutte le cose oppure è ingiusto – si risponde che invece non consegue nessuna delle due conclusioni e si sostiene che nessun male resta essenzialmente impunito e nessun bene resta essenzialmente irremunerato.

Per comprendere questa affermazione si deve tener presente che premio e pena hanno un duplice aspetto: un aspetto essenziale e inseparabile e un aspetto accidentale e separabile. Il premio essenziale della virtù è la virtù stessa, che rende l'uomo felice:[347] infatti la natura

---

344 VIRGILIO, *Georgiche*, IV, 67-85.

345 ARISTOTELE, *Storie degli animali*, IX, 40, 626 a 13-22, IX, 1, 608 b 17-17, IX, 47, 630 b 32-631 a 7. Cfr. P. POMPONAZZI, *In I Physicorum* (1513), pp. 172-173.

346 TEMISTIO, *Paraphrasis*, VI, pp. 223-24, ll. 77-84; AVERROÈ, *In Metaphysicam*, XII, comm. 18, f. 305r D-E.

347 PLATONE, *Gorgia*, 506 e - 507 e; SENECA, *I benefici*, IV, 1, 3; BOEZIO, *La consolazione della filosofia*, IV, 3; DUNS SCOTO, *In IV librum Sententiarum*, d. 43, q. 2, 27.

umana non può ottenere nessun bene più grande della virtù, perché soltanto la virtù rende l'uomo sereno e lontano da ogni turbamento. Nel virtuoso tutto è armonico: non teme niente, non spera niente, è invece costante nella prosperità e nelle avversità, come si dice alla fine del I libro dell'*Etica*.[348] E Platone nel *Critone* afferma che all'uomo buono non può capitare alcun male né da vivo né da morto.[349] Tutto il contrario accade per quanto riguarda il vizio: la pena del vizioso è infatti proprio il vizio,[350] del quale non può esserci niente di più infelice e funesto. Come poi sia perversa la vita del vizioso e come essa debba essere particolarmente rifuggita lo spiega Aristotele nel VII libro dell'*Etica*, dove pure mostra che per il vizioso tutto è disarmonico:[351] non è fedele a nessuno, neppure a se stesso, non è sereno né quando è sveglio né quando dorme, è tormentato da terribili sofferenze fisiche e spirituali – una vita sventuratissima, al punto che nessun sapiente, per quanto povero, malato e privo di ogni mezzo, sceglierebbe la vita del tiranno o quella di qualche potente vizioso e preferirebbe restare nella sua condizione, ma con la sua saggezza. Così ogni uomo virtuoso è ricompensato dalla sua virtù e dalla felicità.[352] Per questa ragione Aristotele nella sezione 30 dei *Problemi*, al problema 10, in cui si chiede perché nelle gare sono previsti dei premi e non altrettanto nella virtù e nella scienza, risponde che ciò avviene perché la virtù è premio a se stessa: infatti il premio deve essere superiore alla prestazione; ma non ci può essere nulla di superiore alla saggezza:[353] e dunque essa è premio a se stessa. Succede invece il contrario nel caso del vizio: perciò nessun malvagio resta impunito, perché proprio il vizio è la punizione per il vizioso.

Il premio e la pena accidentali sono invece quelli che possono essere separati – per esempio l'oro e le ammende di qualunque tipo. Sotto questo aspetto è vero che non tutto il bene viene ricompensato

---

348 ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, I, 10, 1100 b 20-1101 a 8.

349 PLATONE, *Apologia*, 41 d.

350 SENECA, *Lettere a Lucilio*, XI, 87, 24; DUNS SCOTO, *In IV librum Sententiarum*, d. 43, q. 2, 27, che rimanda ad AGOSTINO, *Confessioni*, I, 12.

351 Cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, I, 10, 1099 b 16-18, IX, 4, 1166 b 5-29; *Auctoritates Aristotelis*, nn. 22, 192, pp. 234, 246.

352 ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, IX, 9, 1170 a 27-28.

353 ARISTOTELE, *Problemata*, s. XXX, pr. 11, 956 b 16-17, 30-32.

né tutto il male viene punito: ma questo non è ingiusto, perché si tratta di premi o pene accidentali. Però qui è bene aver chiari due punti. Anzitutto: il premio accidentale è di gran lunga meno perfetto del premio essenziale – l'oro infatti è meno perfetto della virtù – e la pena accidentale è di gran lunga meno grave della pena essenziale – infatti la pena accidentale è pena del danno, mentre la pena essenziale è pena della colpa: ma la punizione della colpa è molto più terribile di quella del danno; perciò non è affatto rilevante se talvolta la pena accidentale non viene inflitta, purché ci sia quella essenziale.

In secondo luogo bisogna anche sapere che, quando il bene viene ricompensato sotto il profilo accidentale, il bene essenziale sembra risultarne in qualche misura diminuito e non si mantiene integro nella sua perfezione: per esempio, se un tale agisce virtuosamente senza sperare in un premio ed un altro invece <compie la stessa azione> sperando nel premio, il comportamento del secondo non può essere giudicato altrettanto virtuoso di quello del primo. Perciò viene maggiormente premiato dal punto di vista essenziale colui che non riceve il premio accidentale rispetto a colui che invece lo riceve. Nello stesso modo colui che si comporta viziosamente e incorre nella pena accidentale sembra punito in misura minore rispetto a colui che non subisce la pena accidentale; infatti la pena della colpa è maggiore e peggiore della pena del danno e, quando la pena del danno si aggiunge a quella della colpa, diminuisce la colpa: perciò colui che non incorre nella pena accidentale è maggiormente punito dal punto di vista essenziale rispetto a colui che incorre nella pena accidentale.[354] Testimonia in questo senso anche ciò che scrive Diogene Laerzio di Aristotele: essendogli stato chiesto che cosa avesse ricavato dalla filosofia, egli rispose: «Ciò che voi fate sperando nel premio e ciò che voi evitate temendo la punizione, io lo faccio per amore della virtù e per la sua nobiltà oppure lo evito per l'obbrobrio del vizio».[355]

Perché poi alcuni incorrano nel premio o nella pena accidentale ed altri no, non rientra in questa discussione.

60. Al quarto punto – ove si diceva che quasi tutto il mondo si

---

[354] PLATONE, *Gorgia*, 472 e; BOEZIO, *La consolazione della filosofia*, IV, 4; TOMMASO, *Somma teologica*, I, q. 48, art. 5.

[355] DIOGENE LAERZIO, *Vite dei filosofi*, V, 1, 20.

sarebbe ingannato, visto che tutte le religioni suppongono l'anima immortale – si risponde che non è scandaloso ammetterlo, perché il tutto non è altro che l'insieme delle parti, come pensano molti,[356] e d'altra parte non c'è uomo che non possa ingannarsi, come dice Platone nella *Repubblica*.[357] Anzi, è inevitabile ammettere o che tutto il mondo si inganna o, perlomeno, che la maggior parte di esso si inganna: infatti, ammesso che ci siano solo tre religioni, cioè quella di Cristo, quella di Mosè e quella di Maometto, o sono tutte false – e in questo caso tutto il mondo si è ingannato – oppure sono false almeno due di esse – e in questo caso la maggior parte si è ingannata.

D'altra parte, bisogna tenere presente che il politico è il medico delle anime, come dicono Platone e Aristotele, e il proposito del politico è quello di rendere l'uomo virtuoso più che di renderlo sapiente;[358] ora, per conseguire questo fine, bisogna procedere con espedienti diversi a seconda della diversità degli uomini. Ci sono, infatti, uomini onesti e di natura così ben formata che sono spinti alla virtù soltanto dalla nobiltà della virtù e si ritraggono dai vizi solo per la loro sconcezza: e questi, per quanto siano pochissimi, sono i meglio disposti. Ce ne sono altri con una disposizione un po' meno buona, che operano virtuosamente e fuggono i vizi non tanto per la nobiltà della virtù e la sconcezza del vizio, quanto da una parte per le ricompense, le lodi e gli onori e dall'altra per le punizioni, per esempio il biasimo e il disonore: questi si trovano al secondo gradino. Altri invece diventano virtuosi per la speranza di un qualche vantaggio e per la paura della punizione fisica: perciò per farli arrivare alla virtù, i politici stabiliscono come ricompensa l'oro o una carica onorifica oppure qualcos'altro di simile; e perché fuggano il vizio, stabiliscono punizioni in denaro o nell'onore o nel corpo, come la mutilazione di un membro o la pena capitale.[359] Alcuni, infine, sono talmente feroci e perversi per natura da non essere smossi da nessuno di questi stimoli – come in-

---

356 AVERROÈ, *In Physicam*, I, comm. 17, f. 16 M.

357 PLATONE, *Repubblica*, I, 334 c.

358 *Ivi*, II, 382 c-d, III, 389 b-d, V, 459 c-d; ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, I, 13, 1102 a 9-10, 18-24; AVERROÈ, *In Metaphysicam*, II, comm. 14, f. 34v I-K. Cfr. P. POMPONAZZI, *In proemium Commentatoris III De physico auditu*, pp. 134-135.

359 Cfr. PLATONE, *Leggi*, IX, 862 c-e; AVERROÈ, *Expositio Moralium Nicomachiorum*, X, 9, f. 158v H.

segna l'esperienza quotidiana; perciò i politici hanno parlato di premi eterni per i virtuosi nell'aldilà e per i viziosi di pene eterne, che incutessero davvero paura: e la maggior parte degli uomini, se fa il bene, lo fa per paura della pena eterna più che per la speranza della ricompensa eterna, perché le pene ci sono molto più familiari di quelle gioie eterne. E poiché quest'ultima trovata può giovare a tutti gli uomini, di qualunque tipo siano, il legislatore, ben consapevole dell'inclinazione umana al male e mirando al vantaggio comune, ha sancito che l'anima è immortale senza curarsi della verità, ma preoccupandosi solo della rettitudine, allo scopo di indurre gli uomini alla virtù.[360]

Non si deve però biasimare il politico. Infatti, come il medico fa ricorso a molti stratagemmi per ridare la salute al malato, così il politico escogita degli apologhi per raddrizzare i cittadini:[361] del resto, come dice Averroè nel prologo del III libro della *Fisica*, in questi apologhi non c'è propriamente né verità né falsità;[362] allo stesso modo le balie convincono i bambini a ciò che esse sanno esser utile per loro. D'altra parte, se gli uomini fossero sani e <i bambini fossero> in grado di ragionare, né il medico né la balia avrebbero bisogno di simili invenzioni; perciò, se gli uomini si trovassero tutti nella disposizione che abbiamo descritto come la migliore, essi sarebbero virtuosi anche sapendo che l'anima è mortale. Ma quasi nessuno ha una tale disposizione; allora si è reso necessario procedere per altre vie: e questo non è illogico, perché la natura umana è quasi completamente immersa nella materia e partecipa assai poco dell'intelletto e per tale motivo l'uomo è più lontano dalle Intelligenze di quanto il malato lo sia dal sano, il bambino dall'adulto e lo stolto dal saggio. Non c'è dunque da stupirsi se il politico si serve di tali mezzi ecc.

61. Nella quinta obiezione principale si toccavano due punti: uno riguardante le apparizioni nei sepolcri, l'altro invece riguardante i so-

---

360 Cfr. MARSILIO DA PADOVA, *Il difensore della pace*, I, 5, 11.

361 P. POMPONAZZI, *In proemium Commentatoris III De physico auditu* (1514), pp. 134-135, *In I De caelo* (1515), comm. 33, pp. 172-173.

362 AVERROÈ, *In Physicam*, I, comm. 60, f. 36v G. Cfr. PLATONE, *Repubblica*, II, 377 a, 382 d, V, 459 c-d; P. POMPONAZZI, *In proemium Commentatoris III De physico auditu* (1514), pp. 134-135, *In I De caelo* (1515), comm. 33, pp. 134-135, *Gli incantesimi*, 10, pp. 136-137.

gni. Rispetto al primo punto si risponde anzitutto che molti racconti sono riportati come resoconti storici, ma sono soltanto favole.

In secondo luogo si risponde che nei luoghi attorno ai sepolcri l'aria è di solito molto densa sia per l'esalazione di vapori dai cadaveri, sia per la freddezza delle pietre, sia per molte altre cause che provocano un ispessimento dell'aria; del resto, nel III libro delle *Meteore*, nel capitolo *Dell'arcobaleno*, si dice: «Quest'aria facilmente riflette le immagini delle cose circostanti, come uno specchio riflette le figure».[363] Perciò gli uomini ignoranti credono che ciò che essi vedono in un'aria così disposta sia realmente quello che lì si può vedere – proprio come i bambini, guardando in uno specchio o nell'acqua, credono che realmente ci siano nello specchio le cose che vi vedono riflesse. Aristotele, per esempio, riferisce di un tale debole di vista che, vedendo una notte la propria ombra, pensò che fosse un uomo che lo seguiva.[364] A causa di tali condizioni ambientali capita perciò che gli uomini ignoranti pensino che quelle sono anime di defunti; contribuiscono a questa illusione anche l'immaginazione e l'opinione comune: per questo, come dice Aristotele nel capitolo 2 del libro *Del sonno e della veglia*, quelli che sono in preda alla paura o ad altre passioni, sebbene siano svegli, hanno l'impressione di vedere un sacco di cose che invece non ci sono, proprio come succede agli ammalati.[365]

In terzo luogo si afferma che questi fenomeni si verificano molto spesso a causa dei giochetti di prestigio e delle frodi di cattivi sacerdoti, come si legge dell'idolo di Bel nell'ultimo capitolo del *Libro di Daniele*.[366] Infatti molti sacerdoti e custodi di chiese hanno barattato le quattro virtù cardinali con l'ambizione, l'avarizia, la gola e la lussuria; e a questi vizi tengono dietro tutti gli altri: così, per godersi quello che vogliono, si servono di questi inganni e di questi trucchi – come, lo sappiamo, è successo talvolta ai nostri tempi.[367]

In quarto luogo si afferma che, siccome numerosi resoconti storici, greci o latini, raccontano episodi straordinari, è invero del tutto accertato che in occasione della nascita o della morte di uomini degni

---

363 ARISTOTELE, *Meteore*, III, 4, 373 b 1-2.

364 *Ivi*, III, 4, 373 b 4-7.

365 ARISTOTELE, *Dei sogni*, II, 2, 460 b 3-25.

366 *Libro di Daniele*, 14, 2-21.

367 Cfr. P. POMPONAZZI, *Gli incantesimi*, 10, p. 106.

di memoria si sono verificati dei portenti. Per esempio, nel libro *Dei dodici Cesari* Svetonio Tranquillo racconta di segni eccezionali forniti dagli uccelli o dai responsi divini e di tante altre cose;[368] così pure Plutarco nel libro *Delle vite degli uomini illustri*.[369] Anche il nostro Virgilio, alla fine del I libro delle *Georgiche*, canta:

> Eppure in quel tempo anche la terra e le distese marine
> ed i sinistri cani e gli infausti uccelli
> davano segni. Quante volte vedemmo ribollire
> nei campi dei Ciclopi l'Etna traboccante, rotti i crateri,
> e rovesciare globi di fiamme e massi liquefatti!
> La Germania udì uno strepito d'armi in tutto il cielo
> e le Alpi tremarono di movimenti inusuali.
> Anche un grido fu udito spesso nei boschi silenziosi,
> immenso, e pallide apparizioni paurosamente
> apparvero nell'oscurità della notte e le bestie parlarono:
> prodigio! Si arrestano i fiumi e la terra si squarcia,
> e mesto lacrima nei templi l'avorio e i bronzi sudano
> ecc.[370]

Altrettanti episodi ricorda Lucano.[371] Persino nel *Secondo libro dei Maccabei*, capitolo 5, è scritto: «In quei giorni Antioco organizzò la seconda spedizione in Egitto. Accadde però che per quaranta giorni su tutta la città di Gerusalemme furono visti correre in cielo cavalieri con vesti d'oro e lance, come schiere armate; si videro anche squadre di cavalli ordinati per la battaglia e attacchi corpo a corpo e cozzare di scudi e una folla con gli elmi in testa e le spade strette in pugno e una pioggia di frecce e un bagliore di armi dorate e di corazze d'ogni tipo. Perciò tutti pregavano che il prodigio fosse di buon augurio».[372] Sembra quindi che le precedenti risposte non esaurisca-

---

368 SVETONIO, *Vite dei Cesari*, I (Cesare), 81, II (Augusto), 94-97, III (Tiberio), 14, 74, IV (Caligola), 57, V (Claudio), 46, VI (Nerone), 46, 48, VII (Galba), 4, 10, (Vitellio), 9, VIII (Vespasiano), 5, (Tito), 5, 10, (Domiziano), 6, 14-16. Cfr. P. POMPONAZZI, *Gli incantesimi*, X, pp. 109-110.

369 PLUTARCO, *Vite parallele* (Licurgo, 5; Numa, 14; Tiberio Gracco, 17; Silla, 7; Cesare 63; Bruto 36, 39; Romolo 8, 9; Alessandro Magno 2, 3).

370 VIRGILIO, *Georgiche*, I, 469-480.

371 LUCANO, *Farsaglia*, I, 522-583, VII, 151-180.

372 *Secondo libro dei Maccabei*, 5, 1-4. Cfr. P. POMPONAZZI, *Gli incantesimi*, X, pp. 94, 113.

no appieno l'obiezione. Apparirebbe segno di grande ostinazione e di arroganza il voler negare questi episodi: perciò dobbiamo proporre un'altra soluzione.

Ammesso e concesso, dunque, che non si tratti né di finzioni né di illusioni né di nostre immaginazioni, si deve dire che i Cristiani, quasi tutte le altre religioni, Platone, Avicenna e molti altri sostengono che questi eventi sono prodotti da Dio <direttamente> o per mezzo dei suoi ministri, che chiamiamo angeli se sono buoni, demoni se sono malvagi. È vero che c'è una certa differenza tra loro, ma non ce ne occuperemo qui; ora, tutte queste autorità sostengono in senso assoluto che l'anima umana è immortale e moltiplicata, come ben si sa.[373]

Ma tutto questo è in palese contrasto con le affermazioni di Aristotele, per il quale non c'è alcuna sostanza immateriale che non muova una sfera: infatti, nel XII libro della *Metafisica* ammette un numero di Intelligenze pari a quello delle sfere[374] e secondo lui non c'è nessun effetto sublunare che non si ricolleghi al movimento primo, come è chiaro dall'VIII libro della *Fisica* e dal I delle *Meteore*.[375]

Ancora: a mio parere non è possibile dimostrare <questo assunto> in base ad una argomentazione evidente della ragione naturale; e allora non ci manterremmo entro i limiti della natura, come invece ci eravamo ripromessi all'inizio. Perciò – secondo il resoconto del divino Tommaso nella questione disputata *Dei miracoli*, articoli 3 e 10 all'interno della questione – Alessandro di Afrodisia affermò che questi eventi sono prodotti dalle sostanze separate per mezzo dei corpi celesti in base alle virtù delle stelle secondo le loro congiunzioni e opposizioni.[376] E senz'altro, una volta ammessi e concessi questi fenomeni, non si potrebbe dare altra spiegazione secondo la dottrina peripatetica, perché «questo mondo sublunare nella sua totalità è contiguo a quello sopralunare, in modo che di lì sia regolata ogni virtù»,

---

[373] AGOSTINO, *La città di Dio*, VIII, 16; TOMMASO, *Le sostanze separate*, I, 12, XX, 187; per Platone, PROCLO, *Elementatio Theologica*, prop. 196, cit. in TOMMASO, *ibid.*; AVICENNA, *De philosophia prima*, X, 1, pp. 522-530.

[374] ARISTOTELE, *Metafisica*, XII, 8, 1074 a 13-15, 19-23 [t. 48]. Cfr. TOMMASO, *In Metaphysicam*, XII, lect. 12, n. 2588; *Auctoritates Aristotelis*, n. 273.

[375] ARISTOTELE, *Fisica*, VIII, 4-6, 254 b 7-259 a 10 [t. 45-48], *Meteore*, I, 2, 339 a 21-32.

[376] TOMMASO, *La potenza di Dio* , q. VI, art. 3, resp., c, art. 10, resp.

come si dice all'inizio delle *Meteore*.[377] Sembra che questa risposta non sia contraria alla ragione: infatti Alessandro è del parere che Dio e le Intelligenze siano provvide di queste cose inferiori – come rileva, in base all'affermazione di Alessandro, il divino Tommaso nell'esposizione del testo 56 del II libro *Del cielo*;[378] e ciò Alessandro riconosce espressamente nel libro *Del destino*.[379] Perciò, in rapporto alle condizioni dei tempi e dei luoghi, Dio provvede a queste cose sublunari relativamente ai re, ai profeti e ad altri eventi: l'apparizione occasionale di fatti simili a quelli descritti nel *Libro dei Maccabei* era segno di guerre imminenti, come poi lo svolgersi delle vicende eventi confermò – anche se forse questi avvenimenti avrebbero anche potuto essere scongiurati secondo Alessandro, perché poi nel libro *Del destino* egli ammette che la volontà è libera.[380] E non ci si deve stupire se questi eventi possono essere rappresentati dai corpi celesti, perché essi sono animati da un'anima nobilissima e generano e governano tutte le cose inferiori.

Si deve dare una risposta analoga a proposito delle vicende riferite da Tito Livio, Svetonio, Virgilio, Plutarco e Lucano.[381] Se infatti, come tutti sappiamo, alcuni segni anticipano l'arrivo della primavera, dell'estate e delle altre stagioni, come tutti sappiamo, quanta maggior sollecitudine quelle Intelligenze devono nutrire per la natura umana! E lo si può ben constatare: non ricordo infatti di aver letto una sola biografia di un personaggio famoso per un qualunque motivo, in cui non fosse scritto che molti portenti precedettero la sua nascita e la sua morte, anzi perfino tante sue imprese.[382] E quello che i Platonici chiamano genio o demone familiare di ciascuno, per i Peripatetici è il suo oroscopo: infatti uno è nato sotto una certa configurazione astrale, un altro invece sotto un'altra. Ora, se è possibile spiegare quegli eventi senza moltiplicare demoni e geni, sembra superfluo ammetterli, anche perché essi non sono in armonia con la ragione. I corpi ce-

---

377 ARISTOTELE, *Meteore*, I, 2, 339 a 21-23.

378 TOMMASO, *In De caelo et mundo*, II, lect. 14, n. 430.

379 ALESSANDRO DI AFRODISIA, *Il destino*, XVII, 188.

380 *Ivi*, XII, 180.

381 LIVIO, *Storia di Roma dalla fondazione*, *passim* (per es., solo nel I libro, 6-7, 31, 34, 39, 45, 55, 56, etc). Cfr. sopra, note 368-71.

382 Cfr. P. POMPONAZZI, *Gli incantesimi*, 10, p. 108.

lesti, dunque, in base alle loro virtù producono questi eventi straordinari per l'utilità degli esseri mortali e soprattutto degli uomini, visto che la natura umana è partecipe della divinità.[383] Infatti, nel III libro delle *Storie*, capitolo 20, Aristotele racconta che nell'isola di Lemno si riuscì a mungere dalle mammelle di un caprone, che ne aveva due attorno al membro, tanto latte da farne colostri; e quando il padrone del caprone consultò l'oracolo, gli fu risposto che avrebbe avuto un ulteriore incremento del guadagno: cosa che, si sa per certo, avvenne.[384] Se dunque causano portenti nelle pecore, quanto più lo faranno negli uomini!

Peraltro, il divino Tommaso critica questa spiegazione con svariate e sottili argomentazioni.[385] Anzitutto perché questi eventi si verificano senza ordine, mentre tutto ciò che è prodotto dalla natura avviene con ordine, come si dice nel II e VIII libro della *Fisica*;[386] in secondo luogo, perché nel corso di queste apparizioni si realizzano alcuni fenomeni (per esempio le predizioni, e particolarmente di eventi futuri) che non possono essere ricondotti al corpo celeste, dato che questi effetti non possono essere prodotti se non da una sostanza che sia dotata di intelletto, mentre qui sono sostanze inanimate o prive di intelletto a produrli – per esempio, quando una bestia parla o quando si odono nell'aria voci umane, o altri fatti del genere; in terzo luogo perché avvengono certi fenomeni che non possono verificarsi per virtù dei corpi celesti, come quando le verghe si trasformano in serpenti.[387] Sembrerebbe quindi che la risposta non sia valida.

A me però non sembra che queste argomentazioni provino la conclusione <sostenuta da Tommaso>. Infatti alla prima argomentazione si controbatte che invece questi effetti si verificano con ordine, sia rispetto al tempi sia rispetto ai luoghi, e per mezzo di cause determinate ecc. Ne è prova il fatto che molti astrologi sono in grado di predire questo tipo di eventi, sia relativamente a prodigi futuri o mu-

---

383 AVERROÈ, *In De divinatione per somnum*, ff. 30r F - 31r B. Cfr. P. POMPONAZZI, *Gli incantesimi*, 10, pp. 112-113.

384 ARISTOTELE, *Storie degli animali*, III, 20, 522 a 13-19. Cfr. P. POMPONAZZI, *Gli incantesimi*, 10, p. 108.

385 TOMMASO, *La potenza di Dio*, q. VI, art. 3, resp., art. 10, resp.

386 ARISTOTELE, *Fisica*, II, 8, 198 b 34-36 [t. 77], VIII, 1, 252 a 12 [t. 15].

387 Cfr. *Esodo*, VII, 10-11.

tazioni politiche, sia nel caso di luoghi determinati, come si è constatato molte volte. Il fatto che a noi appaiano invece indeterminati dipende dalla nostra ignoranza.

Quanto al secondo argomento, tanto magnificato dal divino Tommaso, non arrivo a dire che ne sono stupito, ma mi limito a confessare che non lo capisco bene: questi fenomeni e queste predizioni, secondo lui, si realizzano ad opera delle Intelligenze, talora buone, talora malvagie, e talvolta si realizzano, col permesso di Dio, ad opera di anime ormai separate dal corpo. Però tutte queste sostanze non sono in quel momento forme di quei corpi animati o inanimati che si sentono così parlare: dunque ne sono solo i motori. Perché dunque le Intelligenze che muovono i corpi celesti non potrebbero fare lo stesso con i loro strumenti, visto che compiono tante e così straordinarie cose – far parlare pappagalli, gazze, corvi, merli e così via? Non capisco perché egli neghi tanto decisamente questa possibilità, soprattutto perché proprio lui nella questione 51 della I parte della *Somma teologica* afferma che l'angelo parla, o emette un altro suono, grazie ad un corpo aereo condensato e figurato.[388] Ora, i corpi celesti fanno questo e molto di più grazie alle loro virtù e alle congiunzioni stellari, perché producono sia gli esseri animati sia i prodigi, come appare nelle piante e nelle erbe; perciò causano anche questi fenomeni. E questa conclusione viene rafforzata dalla testimonianza del Conciliatore nell'esposizione del problema 26 dell'XI parte <dei *Problemi*>. Il problema è: «Perché alcuni, appena nati, parlano?»; egli dice: «Haly Ebenragel nel libro *Delle natività* scrive: Il nostro re ci chiamò perché una delle sue mogli aveva partorito un figlio. L'ascendente era nell'ottavo grado della Bilancia, termine di Mercurio, e Giove, Venere, Marte e Mercurio si trovavano in esso. Si radunò lì una congrega di astrologi, ciascuno dei quali diceva la sua; io invece me ne rimasi in silenzio. Allora il re mi disse: 'Che hai? Perché non parli?'. Io gli risposi: 'Concedetemi un termine di tre giorni; infatti, se vostro figlio arriverà al terzo giorno, si verificherà un grande evento che lo riguarda'. Quando il neonato ebbe passato le ventiquattro ore, cominciò a parlare e a fare segni con la mano. Il re si spaventò molto, ma io gli dissi: 'È possibile che pronunzi qualche profezia straordinaria'. Allora col re ci recammo dal bambino e il bambino disse: 'Io sono nato sotto

---

388 TOMMASO, *Somma teologica*, I, q. 51, art. 2, resp.

una cattiva stella e sono nato per indicare la perdita del regno di Agedeir e la distruzione della popolazione di Almanno'. Immediatamente dopo cadde riverso e morì. E tutto si svolse come aveva detto».[389] Ora, questo bambino parlò o grazie ad uno spirito oppure per capacità proprie: il primo caso non si dà, perché Haly non sarebbe stato in grado di predire con l'astrologia quello che il bambino avrebbe detto; quindi parlò per capacità proprie, cioè per conoscenza intrinseca e non per una conoscenza ricevuta da qualche uomo: dunque per virtù delle Intelligenze e dei corpi celesti. E allora la stessa cosa può accadere anche negli altri casi.

Se poi si obiettasse che ogni dottrina o scienza dipende da una conoscenza precedente, a questo risponderei che qui non si tratta né di dottrina, né di scienza, né di una conoscenza in senso proprio. Può esserne indizio il fatto che questi vaticinatori, una volta usciti dallo stato di invasamento, non ricordano nulla, anzi negano di aver fatto quella profezia. In realtà, essi sono mossi da un impulso celeste; perciò nel *Menone* e in vari altri testi Platone dice: «I vati profetizzano moltissime cose vere, ma non comprendono affatto ciò che dicono».[390] E nel problema 1 del XXX libro dei *Problemi* si legge: «Le Sibille e le Baccanti e tutti coloro, che si pensa siano incitati da ispirazione divina, sono spinti da un impulso».[391] E il Conciliatore, esponendo il passo, commenta: «Ho sentito dire da un medico degno di fede che una donna ignorante durante gli accessi di malinconia parlava un latino corretto; quando si ristabiliva, non ne era più in grado».[392] E questo può derivare soltanto dalla disposizione del corpo unitamente al movimento degli astri.

Al terzo argomento si risponde: i Peripatetici direbbero che si tratta di illusioni, come quelle che spesso vengono realizzate alterando o il mezzo o l'occhio; se però l'apparizione fu reale, non appartiene al nostro ambito di discussione perché abbiamo convenuto di escludere i miracoli. Per quello che ancora si aggiungeva rispetto ai sogni, anche noi lo ammettiamo e siamo disposti ad ammettere anche di più. Infatti Averroè, che non ritiene moltiplicate le anime, concede ampiamente

---

389 PIETRO D'ABANO, *In Problemata*, p. XI, pr. 27, f. 309a.

390 PLATONE, *Menone*, 99 c, *Apologia*, 22 c.

391 ARISTOTELE, *Problemata*, s. XXX, pr. 1, 954 a 34-38.

392 PIETRO D'ABANO, *In Problemata*, p. XXX, pr. 1, f. 363b.

la stessa cosa nel capitolo *Della divinazione dei sogni*; e Galeno ammette lo stesso, pur avendo giudicato l'anima mortale; anzi, nel campo della medicina molti rimedi sono stati scoperti attraverso i sogni.[393] Ma questi fatti non dimostrano che l'anima è per natura immortale, bensì che gli dei si prendono cura del mondo sublunare: perciò attraverso segni durante la veglia e attraverso sogni insegnano molte cose e provvedono alle necessità umane, come dice ripetutamente Averroè nel testo citato. Rispetto poi ai due amici Arcadi, non c'è nulla di straordinario, visto che Platone nel V libro della *Repubblica* dice: «Dio si vendica di coloro che hanno fatto del male ai viandanti».[394] Il racconto del Panfilo, invece, è un apologo, che ha lo scopo di tenere a freno i cittadini. Non è un nostro problema, invece, stabilire le ragioni per cui alcuni restano impuniti o ricompensati, mentre altri no. E nel testo citato il Commentatore affronta molte, interessanti e complesse riflessioni, che esulano dal nostro argomento.[395]

62. Contro la sesta obiezione, quella sugli indemoniati, la risposta è chiara in base a quello che si è già detto. Infatti tutte queste persone o sono vittime della bile nera o della pazzia oppure soffrono di estasi oppure sono vicini alla morte e perciò distaccati dai pensieri umani; per cui divengono quasi inanimati e privi di ragione e sono allora in grado di ricevere gli influssi celesti e sono guidati e stimolati da un impeto forsennato, più di quanto essi possano guidare e stimolare <se stessi>. Indizio chiarissimo ne è il fatto che non comprendono ciò che dicono, come afferma Platone e con lui Aristotele, ma come bestie sono mossi da qualcos'altro.[396] Per questo si usa dire proverbialmente che i fanciulli e gli stolti sono in grado di profetizzare, mentre quelli che sono sapienti e padroni di sé ne sono totalmente incapaci.[397] E non c'è niente di straordinario in questo, visto che Aristotele scrive nel IX libro delle *Storie*, capitolo 31: «Nel tempo in cui

---

393 AVERROÈ, *In De divinatione per somnum*, ff. 34r A - 36r C; GALENO, *De dignotione ex insomniis*, pp. 833-834, *Quod animi mores corporis temperamenta sequantur*, 3, p. 774. Cfr. P. POMPONAZZI, *Gli incantesimi*, 10, p. 112.

394 PLATONE, *Leggi*, V, 729 e.

395 AVERROÈ, *In De divinatione per somnum*, ff. 30r F - 36r C.

396 PLATONE, *Menone*, 99 c; ARISTOTELE, *Problemata*, s. XXX, pr. 1, f. 954 a 34-38.

397 ANISIO, *Sententiae morales*, 602.

presso Farsàlo morirono gli stranieri della Media, i corvi svanirono dalle zone di Atene e del Peloponneso, come se avessero una specie di percezione grazie alla quale si comunicavano gli eventi e si spostavano».[398] Se infatti i corvi percepirono dalla disposizione celeste che questi fatti stavano per accadere, perché non potrebbero farlo anche certi uomini che, avendo poco intelletto, sono poco distanti dai corvi? Il nostro obiettore tenga presente le bestie da cui anche gli àuguri traggono i loro presagi! L'arte di prendere gli auspici non è del tutto infondata: lo dimostrano la storia greca e quella romana e del resto Platone stabilisce nelle *Leggi* che in uno stato ben costituito l'arte degli auspici non deve essere trascurata.[399] Anche Aristotele ricorda alcune cose dell'arte augurale nel I libro delle *Storie*, capitolo 10, e nel VI al capitolo 2 e ancora nel IX, capitolo 1.[400] E se gli uccelli e molti esseri privi di ragione sono in grado di fornire segni per influsso dei corpi celesti, perché non anche gli uomini, che sono a loro simili? Lo conferma il fatto che, se le virtù celesti non si trasmettessero su questo mondo terreno, gli astrologi non sarebbero in grado di fare predizioni tanto certe, come invece si è verificato; se poi di tanto in tanto gli astrologi danno un responso falso, ciò dipende o dalla loro imperizia o da un errato calcolo della genitura oppure dall'esercizio del libero arbitrio, che ha il predominio sugli influssi.

63. Alla settima obiezione invece si risponde che Aristotele non fu affatto del parere che l'anima continuasse ad esistere dopo la morte, bensì del parere contrario. E questo appare sufficientemente evidente rispetto all'affermazione tratta dal I libro dell'*Etica*, perché afferma che <il bene o il male> non giova né danneggia i morti, che non sono niente, ma influenza soltanto il giudizio che si ha di loro:[401] infatti qualunque sia l'essere che Omero si immagina, quello precisamente i morti possiedono. Rispetto alla seconda affermazione, tratta dal II libro degli *Economici*, dico che quelle donne furono ricompen-

---

398 ARISTOTELE, *Storie degli animali*, IX, 31, 618 b 13-17. Cfr. P. POMPONAZZI, *Gli incantesimi*, 10, p. 105.

399 PLATONE, *Leggi*, VIII, 828 b.

400 ARISTOTELE, *Storie degli animali*, I, 10, 492 a 2-10, VI, 2, 559 b 20-24, IX, 1, 608 b 27-29.

401 ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, I, 11, 1101 b 1-9.

sate dagli dei in vita – nel passo non c'è scritto 'dopo la morte' – oppure, se furono ricompensate dopo la morte, ciò si deve intendere come riferito all'opinione che si ha di loro oppure come un'esortazione, rivolta alle altre donne, perché assumano un comportamento simile.

64. L'ottava ed ultima obiezione diceva che sono gli uomini empi e scellerati e consapevoli dei propri delitti a sostenere che le anime sono mortali, mentre quelli santi e giusti sostengono che esse sono immortali. A questa obiezione si risponde che né universalmente gli uomini empi sostengono la mortalità, né universalmente quelli temperati sostengono l'immortalità. Constatiamo infatti chiaramente che molti uomini malvagi credono alle religioni, ma poi si lasciano sedurre dalle passioni; d'altra parte sappiamo anche che molti personaggi santi e giusti affermarono la mortalità dell'anima. Nel I libro della *Repubblica* Platone definisce il poeta Simonide uomo divino e ottimo:[402] e lui afferma che l'anima è mortale.[403] Anche Omero, come riferisce Aristotele nel II libro *Dell'anima*, pensò che il senso non fosse diverso dall'intelletto:[404] e chi ignora la grandezza morale di Omero? Anche a Ippocrate e a Galeno, uomini di grandissima cultura e moralità, è attribuita la stessa convinzione.[405] Alessandro d'Afrodisia, il grande Alfarabi, Abubacher, Avempace e, tra i latini, Plinio Secondo, Seneca e tantissimi altri furono dello stesso parere.[406] Infatti, nel VII libro delle *Epistole a Lucilio*, nell'epistola 54 che inizia con le parole: «La cattiva salute mi aveva fatto una lunga compagnia...», e ancora più chiaramente nella *Consolazione a Marzia*, Seneca afferma che l'anima è mortale ed enumera molti altri virtuosi e dottissimi uomini che condivisero la stessa opinione:[407] e questa convinzione di-

---

402 PLATONE, *Repubblica*, I, 331 e.

403 Cfr. TOMMASO, *Somma contro i Gentili*, I, 5, n. 32.

404 ARISTOTELE, *Dell'anima*, III, 3, 427 a 25-27 [II, t. 150].

405 IPPOCRATE, *Regimen*, IV, 86, p. 640; GALENO, *Quod animi mores corporis temperamenta sequantur*, 3, p. 774. Cfr. P. POMPONAZZI, *In VIII de physico auditu* (1518), *In De Caelo I* (1515), p. 137 e nota 2.

406 ALESSANDRO DI AFRODISIA, *L'anima*, 21; AL-FARABI, *De intellectu et intellecto*, pp. 117-118; ABUBACHER, in AVERROÈ, *In De anima*, III, comm. 5, p. 397, ll. 299-303; AVEMPACE, *ibid.*, p. 400, ll. 395-99; PLINIO IL VECCHIO, *Storia Naturale*, VII, 55, pp. 188-190.

407 SENECA, *Lettere a Lucilio*, VII, 54, 4, *Consolazione a Marcia*, 19, 4-5.

pende dalla loro persuasione che solo la virtù costituisce la felicità, mentre il vizio è l'infelicità, e dal loro disprezzo di tutti gli altri beni, se non in quanto siano utili al raggiungimento della virtù, mentre allontanarono da sé tutto ciò che costituisce ostacolo alla virtù.

65. Si deve poi supporre che molti abbiano pensato che l'anima è mortale, ma abbiano poi scritto che essa è immortale; il loro comportamento è giustificato dalla tendenza al male propria degli uomini che partecipano poco o niente dell'intelletto e che, non conoscendo e non apprezzando i valori dell'anima, si dedicano solo ai beni corporali: perciò è indispensabile curarli con stratagemmi di tal genere, proprio come fanno il medico col malato e la balia col bambino ancora irragionevole.

In base a questa considerazione, io credo, si possono risolvere anche le altre obiezioni. Infatti da ciò che si è detto risulta sufficientemente chiara la risposta all'obiezione comune per la quale, se l'anima fosse mortale, l'uomo dovrebbe abbandonarsi completamente ai piaceri materiali, commettere qualunque delitto per il proprio vantaggio, e sarebbe inutile riverire Dio, rispettare le cose divine, rivolgere preghiere a Dio, celebrare sacrifici e tutte le altre cose del genere. Infatti, spontaneamente si desidera la felicità e si cerca di evitare l'infelicità; ma, in base a ciò che si è detto, la felicità consiste nell'atto virtuoso, l'infelicità in quello vizioso: allora – poiché riverire Dio con tutto il cuore, onorare le cose divine, rivolgere preghiere a Dio, fare sacrifici sono atti virtuosi al massimo grado[408] – noi dobbiamo con tutte le nostre forze tendere al loro accrescimento; invece i furti, le rapine, gli omicidi, la vita voluttuosa sono vizi, che riescono a trasformare l'uomo in una bestia e a fargli abbandonare la sua natura umana:[409] perciò dobbiamo astenercene. E tieni presente che colui che agisce virtuosamente, senza aspettarsi una ricompensa diversa dalla virtù, sembra comportarsi con molta maggiore virtù e con maggiore nobiltà di colui che si aspetta un qualche premio oltre la virtù; così chi fugge il vizio per l'indegnità del vizio e non per paura della relativa punizione, sembra più lodevole di colui che evita il vizio per timore della punizione, come dicono quei versi:

---

408 Cfr. AVERROÈ, *L'incoerenza dell'incoerenza*, IV, f. 146r D-E.

409 Cfr. ARISTOTELE, *Grande Etica*, II, 3, 1200 b 9-11.

I buoni odiano peccare per amore della virtù,
i malvagi odiano peccare per paura del castigo.[410]

Perciò coloro che sostengono la posizione più difendibile della mortalità dell'anima sembrano salvaguardare il concetto di virtù meglio di quanto facciano quelli che ne asseriscono l'immortalità: infatti, la speranza del premio e la paura del castigo sembrano comportare un certo asservimento, che si oppone al concetto di virtù ecc.

66. A integrazione di questa interpretazione bisogna tener presente che, come insegna Aristotele nei libri *Della riproduzione degli animali*, la natura procede gradualmente e con ordine,[411] in modo tale da non collegare direttamente l'estremo con l'estremo, ma l'estremo con un medio. Infatti constatiamo che tra le erbe e gli alberi si pongono come medi i cespugli, tra i vegetali e gli animali ci sono gli esseri animati immobili, come le conchiglie e gli altri esseri del genere, e così via, man mano salendo: è proprio quello che suggerisce il beato Dionigi nel capitolo 7 dei *Nomi Divini*, quando dice che la sapienza divina congiunge la fine delle cose superiori col principio delle cose inferiori.[412] Ma l'uomo, come si è detto, è il più perfetto degli esseri animati; e poiché l'anima umana occupa il luogo più nobile tra le cose materiali, allora essa sarà in collegamento con quelle immateriali ed è intermedia tra materiale ed immateriale. Ma ciò che è medio, confrontato a ciascuno dei due estremi, può essere definito l'altro estremo:[413] perciò l'anima può essere definita materiale in confronto alle sostanze immateriali e immateriale in confronto a quelle materiali. Però non solo le spettano queste due denominazioni, ma essa partecipa anche delle proprietà degli estremi: infatti il verde confrontato al bianco non soltanto è definibile nero, ma ha anche la proprietà di restringere la vista come il nero, anche se non altrettanto intensamente.[414] Perciò anche l'anima umana possiede qualcosa delle

---

410 ORAZIO, *Epistole*, I, 16, 52-53 (con una modifica della prima metà del secondo verso, databile all'XI sec., ma poi passata nella tradizione sotto paternità oraziana).

411 ARISTOTELE, *Riproduzione degli animali*, III, 10, 760 a 31-32.

412 DIONIGI AREOPAGITA, *I nomi divini*, VII, 3, 324, cit. in TOMMASO, *Quaestio de spiritualibus creaturis*, artt. 2, 6, resp.

413 ARISTOTELE, *Fisica*, V, 1, 224 b 30-32 [t. 6], *Etica Eudemia*, II, 3, 1220 b 32-34.

414 Cfr. ARISTOTELE, *Fisica*, V, 1, 224 b 32-35 [t. 6].

proprietà delle Intelligenze e qualcosa delle proprietà di tutte le cose materiali. Da questo deriva che, quando esercita le funzioni in base alle quali si accorda con le Intelligenze, si può dire che è divina e si trasforma in dio; quando invece esercita le funzioni tipiche delle bestie, si dice che si trasforma in bestia: infatti per la malizia uno è chiamato serpente o volpe, per la crudeltà tigre e così via. In effetti, non c'è niente nel mondo che non possa accordarsi con l'uomo per qualche sua proprietà e non senza ragione si è definito l'uomo microcosmo, ossia piccolo mondo.[415] Alcuni dunque affermarono che l'uomo è un grande miracolo, perché egli è tutto il mondo e può rivolgersi verso qualunque natura: a lui, infatti, è stata data la possibilità di seguire qualunque proprietà delle cose egli desideri.[416] Erano quindi giusti gli apologhi degli antichi che raccontavano come alcuni uomini fossero divenuti dei, altri leoni, alcuni lupi, altri aquile, alcuni pesci, altri piante, altri ancora sassi e così via:[417] infatti, alcuni uomini hanno coltivato l'intelletto, altri il senso, altri ancora le potenze vegetative e così via. Dunque tutti coloro che antepongono i piaceri del corpo alle virtù morali o a quelle intellettuali stimano più la bestia di Dio; chi preferisce la ricchezza, stima di più l'oro: perciò i primi devono essere chiamati bestie, i secondi esseri privi di senso. Quindi, anche se l'anima è mortale, non si devono disprezzare le virtù e inseguire i piaceri, a meno che non si preferisca essere bestia, anziché uomo, o essere privo di senso, anziché essere dotato di senso e conoscenza.

Bisogna però precisare che, per quanto l'uomo partecipi nel modo esposto tanto del materiale quanto dell'immateriale, tuttavia in senso stretto si dice partecipe dell'immateriale, perché è molto lontano dall'immaterialità, mentre si dice partecipe dei bruti e dei vegetali solo in senso lato, perché in realtà piuttosto li include. Infatti è al di sotto degli esseri immateriali e al di sopra degli esseri materiali: perciò non può giungere alla perfezione delle cose immateriali e quindi gli uomini non devono essere chiamati dei, ma piuttosto simili agli dei

---

415 AVERROÈ, *In Physicam*, VIII, comm. 17, f. 353 H; TOMMASO, *In Physicam*, VIII, lect. 4, n. 999 (cfr. ARISTOTELE, *Fisica*, VIII, 2, 252 b 26-27 [t. 17]); G. PICO, *La dignità dell'uomo*, p. 102.

416 G. PICO, *La dignità dell'uomo*, pp. 102, 104-6. Cfr. ERMETE TRISMEGISTO, *Asclepio*, 6.

417 PLATONE, *Repubblica*, X, 619 e - 620 d; cfr. BOEZIO, *La consolazione della filosofia*, IV, III.

o divini. Invece non solo l'uomo può rendersi uguale alle bestie, ma addirittura superarle: alcuni uomini, infatti, sono di gran lunga più crudeli di qualunque bestia, come sottolinea Aristotele nel VII libro dell'*Etica*: «L'uomo malvagio è diecimila volte peggiore di una bestia»[418] – e quel che si è detto per la crudeltà vale anche per tutti gli altri vizi. Poiché dunque il vizio è così turpe e la vita dell'uomo vizioso è tanto vergognosa, mentre tutto il contrario accade per la virtù, chi sceglierebbe, anche se l'anima è mortale, il vizio piuttosto della virtù, a meno di non voler essere una bestia o peggio di una bestia piuttosto che uomo? Perciò ecc.

Cap. XV e ultimo: conclusione finale su questo argomento, che a mio parere deve essere senza dubbio sostenuta.

67. Stando così le cose, salvo miglior parere, mi sembra che su questo argomento si debba affermare che la questione dell'immortalità dell'anima costituisce un problema neutro, come del resto quella dell'eternità del mondo.[419] Mi sembra infatti che non sia possibile addurre nessuna argomentazione naturale che dimostri apoditticamente l'immortalità dell'anima e che renda meno argomentabile la sua mortalità, come del resto mettono bene in chiaro tanti dottori che pure la ritengono immortale.[420] Perciò non ho voluto avanzare obiezioni contro l'altra alternativa, poiché altri hanno provveduto a farlo – e in particolar modo il divino Tommaso chiaramente, compiutamente e autorevolmente. Affermeremo pertanto, come fa Platone nel I libro delle *Leggi*, che soltanto a Dio compete il rendere certi di qualcosa, quando molti sono incerti;[421] e visto che uomini tanto illustri sono discordi tra loro, ritengo che questo argomento possa esser reso certo soltanto da Dio.

68. D'altra parte non sembra conveniente né utile che l'uomo manchi di questa certezza. Se infatti dubitasse su questo punto, egli

---

418 ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, VII, 7, 1150 a 7-8.

419 Cfr. TOMMASO, *Somma teologica*, I, q. 46, art. 2, resp.

420 Cfr. DUNS SCOTO, *In IV librum Sententiarum*, d. 43, q. 2, 6.

421 PLATONE, *Leggi*, I, 641 d.

agirebbe nell'incertezza e senza alcun fine, dal momento che, se il fine è ignoto, necessariamente sono ignote anche le azioni che permettono di raggiungerlo; per cui, se l'anima è immortale, si devono disistimare i valori terreni e perseguire quelli eterni; qualora invece sia mortale, si deve agire nel modo opposto. Ma se cose diverse dall'uomo hanno propri fini determinati, quanto più deve averlo l'uomo, visto che è il più perfetto dei mortali e il solo, come dice Platone nella *Repubblica*, che onori Dio e la giustizia![422] Perciò io affermo che prima del dono o avvento della grazia «molte volte e in molti modi per mezzo dei profeti»[423] e di segni sovrannaturali Dio ha determinato questa questione, come è dato constatare con evidenza grazie al Vecchio Testamento; «ora invece per mezzo del Figlio, che ha stabilito come Signore di tutte le cose, per mezzo del quale ha creato anche l'universo» ha reso chiara la questione, come scrive l'Apostolo nell'*Epistola agli Ebrei*.[424] Che poi Egli sia veramente il Figlio di Dio, vero Dio e vero uomo, lo dimostra chiarissimamente e senza incertezze la luce della cristianità, il divino Tommaso d'Aquino, nel I libro della *Somma contro i Gentili*, capitolo 6.[425] Giovanni Scoto, secondo me il più sottile di tutti e uomo anzitutto devotissimo, nel prologo del *Libro delle Sentenze* passa in rassegna questi argomenti, riducendoli ad otto:[426] ora, questi otto punti dimostrano con tale evidenza quella dottrina di fede, che solo un mentecatto o un ostinato potrebbero negarla. Poiché dunque Egli è il vero Dio, Egli soltanto è veramente la luce grazie alla quale ogni cosa diviene visibile, come si legge in *Giovanni* 1,[427] ed Egli soltanto è la Verità grazie alla quale ogni altra cosa è vera, come si legge in *Giovanni* 14: «Io sono la via, la verità e la vita».[428] Invero, Egli stesso ha reso manifesto con le parole e con le opere che l'anima è immortale: con le parole quando minaccia il fuoco eterno ai malvagi, mentre ai buoni promette la vita eterna (dice infatti: «Venite, voi che siete benedetti dal Padre mio» ecc., e prosegue: «Andatevene, maledetti, nel

---

422 PLATONE, *Menesseno*, 7, 237d-e.

423 PAOLO APOSTOLO, *Epistola agli Ebrei*, I, 1.

424 *Ivi*, I, 2.

425 TOMMASO, *Somma contro i Gentili*, I, 6, nn. 36-40.

426 DUNS SCOTO, *In I librum Sententiarum*, prol., q. 2, 3.

427 *Vangelo di Giovanni*, I, 4-5, 9.

428 *Ivi*, XIV, 6.

fuoco eterno» ecc.);[429] con le opere quando «il terzo giorno risuscitò dai morti».[430] Ora, quanto la luce differisce dall'oggetto luminoso e la verità da ciò che è conforme al vero e quanto la causa infinita è superiore all'effetto finito, tanto più efficacemente ciò dimostra l'immortalità dell'anima. Perciò, se alcuni argomenti razionali sembrano provare la mortalità dell'anima, essi sono falsi e ingannevoli, poiché la prima Luce e prima Verità mostra il contrario; se poi alcuni argomenti razionali sembrano provare la sua immortalità, essi sono sì veri e luminosi, ma non sono la Luce e la Verità: perciò questa Via soltanto è sicurissima, incrollabile e salda; tutte le altre invece sono incerte.[431]

Inoltre: ogni arte deve procedere sulla base di strumenti peculiari e ad essa appropriati, altrimenti essa opera erroneamente e procede senza regole, come afferma Aristotele nei *Secondi Analitici* e nel I libro dell'*Etica*.[432] Che l'anima sia immortale è però un articolo di fede, come è chiaro dal *Simbolo degli Apostoli* e dal *Simbolo di Atanasio*;[433] dunque l'immortalità dell'anima deve essere dimostrata in base agli strumenti peculiari della fede. Ma lo strumento su cui si fonda la fede è rappresentato dalla Rivelazione e dalla Scrittura canonica: perciò l'immortalità dell'anima deve essere dimostrata, veramente e propriamente, attraverso di esse; ogni altra argomentazione razionale è invece estranea e si fonda su uno strumento che non può dimostrare ciò che ci si propone di provare. Non c'è quindi da meravigliarsi se i filosofi sono in disaccordo sull'immortalità dell'anima, visto che si basano su argomenti estranei alla conclusione e fallaci; invece tutti i seguaci di Cristo sono concordi, perché procedono mediante strumenti specifici e infallibili, che non potrebbero essere altro che in un unico modo.

---

429 *Vangelo di Matteo*, XXV, 34, 41.

430 *Symbolum Apostolorum*, 10-28. Cfr. AGOSTINO, *La città di Dio*, IX, 15.

431 Cfr. DUNS SCOTO, *In IV librum Sententiarum*, d. 43, q. 2, 33.

432 ARISTOTELE, *Secondi Analitici*, I, 7, 75 b 13-14: «Del resto, non si potrà mai dimostrare una proposizione di una certa scienza mediante un'altra scienza» (trad. M. Gigante-G. Colli, p. 279), *Grande Etica*, I, 1, 1183 b 1-6: «Bisogna assumere i princìpi propri all'argomento. Sarebbe assurdo, infatti, se uno che voglia dimostrare che i tre angoli di un triangolo sono equivalenti a due retti, prendesse come principio quello che l'anima è immortale: esso non è appropriato, mentre invece bisogna che il principio sia proprio e connesso all'argomento» (trad. cit., p. 7). Cfr. *Etica Nicomachea*, I, 7, 1098 a 26-31.

433 *Symbolum Apostolorum*, 10-28; *Symbolum «Quicumque» pseudo-Athanasianum*, 76.

Ancora: chi è malato, si preoccupa della salute; ma nessuno deve essere il medico di se stesso, poiché anche nel terzo libro della *Politica* si afferma: «Nessuno giudica rettamente nelle proprie faccende, perché è influenzato dalle passioni»;[434] interpelli quindi qualche altro. Il buon medico però deve essere sia esperto della sua arte sia dotato di buoni costumi, perché né il primo requisito è sufficiente senza il secondo, né il secondo senza il primo. Ma, afferma Platone, come lo squilibrio degli umori è malattia del corpo, così l'ignoranza è malattia dell'anima;[435] pertanto chi non sa se l'anima è mortale o no, cerchi qualcuno che sia informato e buono. Ora, due categorie di uomini affermano di saperlo, cioè gli infedeli e i seguaci di Cristo. Molti infedeli furono in verità uomini di grandissima dottrina, ma quasi tutti condussero una vita impura: per tacere di altre cose, furono quanto meno uomini di vana ambizione e si interessarono soltanto delle cose naturali, che forniscono una conoscenza oscura e debole. Invece molti seguaci di Cristo, se non sbaglio, ebbero una conoscenza delle cose naturali non minore della loro – per esempio, Paolo, Dionigi, Basilio, Atanasio, Origene, i due Gregori, cioè quello di Nazianzo e quello di Nissa, Agostino, Gerolamo, Ambrogio, Gregorio e tanti altri;[436] e oltre alla conoscenza delle cose naturali, essi ebbero anche conoscenza delle cose divine che, come dice Gerolamo, «il dotto Platone non conobbe, l'eloquente Demostene ignorò»;[437] e, infine, essi condussero una vita purissima. Allora chi, se non un pazzo, potrebbe dare maggior credito ad infedeli di tal fatta piuttosto che a Cristiani ricchi di così belle doti? E mi offre motivo di ferma persuasione il fatto che Agostino – a mio parere a nessuno secondo per dottrina (infatti non lo ritengo inferiore a Platone e ad Aristotele) – prima ostile alla Cristianità, poi convertitosi ad una vita tanto virtuosa, alla fine della *Città di Dio* scrive di avere visto con i propri occhi tanti miracoli che dimostrano che la fede è intemerata, inviolabile e saldissima.[438] Anche papa Gregorio, con chiunque confrontabile

---

434 ARISTOTELE, *Politica*, III, 16, 1287 b 2-3.

435 PLATONE, *Timeo*, 86 b.

436 Cfr. BESSARIONE, *In calumniatorem Platonis*, II, 2, 1.

437 GEROLAMO, *Epistole*, LIII, 4.

438 AGOSTINO, *La città di Dio*, XXII, 8. Cfr. P. POMPONAZZI, *Gli incantesimi*, 6, p. 61.

per dottrina e santità, ricorda nei suoi *Dialoghi* tanti e così significativi esempi da cancellare definitivamente ogni perplessità.[439] Perciò senza incertezza dobbiamo asserire che l'anima è immortale.

Ma in verità non dobbiamo camminare per la strada che percorsero «i sapienti di questo mondo», che «mentre si proclamavano sapienti, sono divenuti stolti».[440] Chiunque avanzi per questa via, io credo, ondeggerà sempre incerto e vacillante: onde io penso che Platone, pur avendo scritto tante e così nobili cose sull'immortalità dell'anima, non ne abbia avuto la certezza. Lo desumo dalla conclusione dell'*Apologia*, dove infatti sembra lasciare la questione in sospeso; anche nel *Timeo*, accingendosi a discutere questo tema, affermò che gli sarebbe stato sufficiente poter dire cose verosimili su un argomento così arduo.[441] Perciò, confrontando tutto ciò che dice, mi sembra che egli parli più congetturando che affermando. D'altra parte il suo disegno è di formare buoni cittadini, non già cittadini dotti. Ma, come dice il divino Tommaso nella seconda sezione della seconda parte della *Somma*, all'articolo 3 della I questione, un'azione resta morale anche se l'opinione <su cui si basa> è falsa.[442]

Però coloro che camminano per la via dei credenti rimangono saldi e incrollabili: lo testimoniano il disprezzo delle ricchezze, degli onori, dei piaceri e di ogni bene mondano e, alla fine, la corona del martirio, che ardentemente desideravano e che, per averla tanto desiderata, cingevano con somma letizia.

Questo è ciò che ritenevo di dover dire su questo argomento, sottomettendomi però sempre alla Sede Apostolica in questo e negli altri argomenti. Perciò ecc.

Io, Pietro figlio di Giovanni Nicola Pomponazzi da Mantova, ho posto fine a questo trattato il giorno 24 settembre 1516.

In Bologna, nel quarto anno del pontificato di Leone X. In lode della indivisibile Trinità ecc.

---

439 GREGORIO MAGNO, *Dialogi*, II, 32-38.

440 PAOLO APOSTOLO, *Epistola ai Corinzi*, III, 18, *Epistola ai Romani*, I, 22.

441 PLATONE, *Apologia*, 40 c - 42 a, *Timeo*, 72 d-e.

442 TOMMASO, *Somma teologica*, II-II, q. 1, art. 3, ad 1.

BIBLIOGRAFIA

I. Opere di Pietro Pomponazzi

1. *Edizioni e traduzioni dei trattati*

Tractatus in quo disputatur penes quid intensio et remissio formarum attendantur, nec minus parvitas et magnitudo, Bononiae, per Hieronymum Platonidem de Benedictis, 1514; 2ª ed.: *De intensione et remissione formarum ac de parvitate et magnitudine*, v. *Tractatus acutissimi*

Tractatus de reactione. Item quaestio an actio realis immediate fieri potest per species spirituales, Bononiae, in aedibus Benedicti Hectoris bononiensis, 1515; 2ª ed.: *De reactione*, v. *Tractatus acutissimi*

Tractatus de immortalitate animae, Bononiae, Justinianus Leonardus Ruberiensis, 1516; 2ª ed.: v. *Tractatus acutissimi*; 3ª ed.: s.l., 1534 (data fittizia: Francia 1560 ?); 4ª ed.: s.l., 1534 (data fittizia: Francia circa 1650)

– edd. mod. a cura di: C. G. Bardili, Tubingae, Joh. Georg Cotta, 1791; G. Gentile, Messina-Roma, Principato, 1925; W.H. Hay II, Haverford, Haverford College, 1938 (fac-sim. dell'*editio princeps* con trad. inglese) [rist. in: E. Cassirer-P.O. Kristeller-J.H. Randall jr. (a cura di), *The Renaissance Philosophy of Man*, Chicago, The University of Chicago Press, 1948]; G. Morra, Bologna, Nanni & Fiammenghi, 1954 (con trad. italiana); B. Mojsisch, Hamburg, Meiner Verlag, 1990 (con trad. tedesca)

– tradd. a cura di: I. Toscani, Roma, Editoriale Galileo Galilei, 1914 (parziale, in italiano); N. Abbagnano, in Id., *Bernardino Telesio e la filosofia del Rinascimento*, Milano, Garzanti, 1941 (parziale, in italiano); T. Gregory, in *Grande antologia filosofica*, VI, Milano, Marzorati 1966 (parziale, in italiano); *Traktat o bessmerti duši*, «Antologia mirovoj filosofii», 2, 1970 (parziale, in russo); *O niesmiertelnosci duszi*, Warsawa, 1980 (integrale, in polacco)

Apologia, Bononiae, Justinianus Leonardus Ruberiensis, 1518; 2ª ed.: *Apologiae libri tres*, v. *Tractatus acutissimi*

Defensorium, Bononiae, Justinianus Leonardus de Rubiera, 1519; 2ª ed.: *Defensorium auctoris*, v. *Tractatus acutissimi*

Tractatus de nutritione et augmentatione, Bononiae, per Hieronymum de Benedictis, 1521; 2ª ed.: v. *Tractatus acutissimi*

Tractatus acutissimi, utillimi et mere peripatetici (De intensione et remissione formarum ac de parvitate et magnitudine, De reactione, De modo agendi primarum qualitatum, De immortalitate animae, Apologiae libri tres, Contradictoris tractatus doctissimus, Defensorium auctoris, Approbationes rationum Defensorii per fratrem Chrysostomum theologum O. P. divinum, De nutritione et augmentatione), Venetiis, haeredibus Octaviani Scoti, 1525 (ripr. anast. Casarano, Editrice Eurocart, 1995)

De naturalium effectuum causis sive de incantationibus, ed. G. Gratarol, Basileae, per Henricum Petri, 1556 (ripr. anast. Hildesheim-New York, Olms, 1970); 2ª ed.: in *Opera (De naturalium effectuum causis sive de incantationibus. Item De fato, libero arbitrio, praedestinatione, providentia Dei libri V)*, ed. G. Gratarol, Basileae, ex officina henricpetrina, 1567

– tradd. a cura di: I. Toscani, Roma, Editoriale Galileo Galilei, 1914 (parziale, in italiano); H. Busson, Paris, Rieder, 1930 (parziale, in francese); C. Innocenti, Firenze, La Nuova Italia, 1996 (integrale, in italiano)

Dubitationes in IV Meteorologicorum Aristotelis librum, Venetiis, apud Franciscum Francisci, 1563

De fato, libero arbitrio, praedestinatione, providentia Dei libri V, ed. G. Gratarol, in *Opera* cit.

– ed. mod.: *Libri V de fato, de libero arbitrio et de praedestinatione*, ed. R. Lemay, Lucani, in aedibus Thesauri Mundi, 1957

– trad. a cura di: T. Gregory, in *Grande antologia filosofica* cit. (parziale, in italiano)

Tractatus de maximo et minimo ad Laurentium Molinum, ed. A. Poppi, in PIETRO POMPONAZZI, *Corsi inediti dell'insegnamento padovano*, II, Padova, Antenore, 1970

2. *Edizioni dei corsi universitari*

Quaestiones in librum De anima, ed. L. Ferri, in ID., *La psicologia di Pietro Pomponazzi secondo un manoscritto inedito dell'Angelica di Roma*, Roma 1876 [estratto dagli «Atti della Reale Accademia dei Lincei», CCLXXIII, s. 2ª, v. III, p. III, 1876]

Quaestio de immortalitate animae, *Quaestio de unitate intellectus*, ed. P. O. Kristeller, in ID., *Two Unpublished Questions on the Soul by Pietro Pomponazzi*, «Medievalia et Humanistica», 9 e 10, 1955 e 1956

In De anima, *In prohemium Commentatoris III physicae auscultationis*,*Utrum sit verum naturaliter loquendo quod quis potius debet mori quam foedari*, *Expositio super De coelo*, *Utrum Deus concurrat immediate ad productionem animae*, *Expositio super librum II De generatione et corruptione* (lect. 72-75, 84-85), ed. B. Nardi, in ID., *Studi su Pietro Pomponazzi*, Firenze, Le Monnier, 1965

Corsi inediti dell'insegnamento padovano, ed. A. Poppi, Padova, Antenore, 1966-

1970 (I: *Expositio libelli De substantia orbis, Utrum coelum sit compositum ex materia et forma, Quaestio de materia coeli, Utrum in composito sint plures formae substantiales, Numquid dentur quantitates interminatae, Utrum Deus sit causa efficiens omnium rerum et non solum finalis*; II: *Utrum anima rationalis sit immaterialis et immortalis, Quomodo anima intellectiva sit forma hominis, An anima intellectiva sit unica vel numerata, Quaestio de universalibus, Quaestio de speciebus intelligibilibus et intellectu speculativo, An intellectus sit simplex vel compositus, Tractatus de maximo et minimo, Quaestio de minimis, Quaestio de motu gravium et levium*)

Expositio libri De anima (1499-1500), ed. M. R. Pagnoni, Pisa, 1972

Quaestio de nutritione ex odoribus, Quomodo ferrum moveatur ad magnetem, Quomodo philosophia omnia humana excedat, ed. F. Graiff, in ID., *Aspetti del pensiero di Pietro Pomponazzi nelle opere e nei corsi del periodo bolognese*, «Università di Firenze. Facoltà di Lettere e Filosofia. Annali dell'Istituto di Filosofia», I, 1979

Expositio super I De anima, ed. L. Olivieri, in ID., *Certezza e gerarchia del sapere. Crisi dell'idea di scientificità nell'aristotelismo del secolo XVI. Con un'appendice di testi inediti di Pomponazzi, Pendasio e Cremonini*, Padova, Antenore, 1983

Utrum anima sit mortalis vel immortalis, ed. W. van Dooren, «Nouvelles de la République des Lettres», 1996

Quaestio de alchimia, ed. P. Zambelli, in EAD., *Pomponazzi sull'alchimia: da Ermete a Paracelso?*, in D. Boccassini (a cura di), *Studi filologici e letterari in memoria di D. Aguzzi-Barbagli*, (suppl. a «Forum Italicum», 1997), Stony Brook (New Jersey), 1997

An anima nostra sit mortalis, ed. S. Perfetti, in ID., *«An anima nostra sit mortalis». Una 'quaestio' inedita discussa da Pietro Pomponazzi nel 1521*, «Rinascimento», 38, 1998

II. FONTI DEL *DE IMMORTALITATE ANIMAE*

AGOSTINO D'IPPONA, *De civitate Dei*, ed. B. Dombart-A. Kalb, ("Corpus Christianorum", s. latina, 47-48), Turnhout, Brepols, 1955; trad. it.: *La città di Dio*, a cura di L. Alici, Milano, Rusconi, 1984

ALESSANDRO D'AFRODISIA, *De anima liber cum Mantissa*, ed. I. Bruns, ("Commentaria in Aristotelem graeca. Supplementum aristotelicum", 2), Berlin, Reimer, 1887; trad. it.: *L'anima*, a cura di P. Accattino-P. Donini, Bari, Laterza, 1996

– *De intellectu et intellecto*, ed. G. Théry, «Bibliothèque Thomiste», 7, 1926; trad. ingl.: *On the Intellect*, in *Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect*, a cura di F. M. Schroeder-R. B. Todd, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1990

– *De fato ad imperatores*, ed. P. Thillet, Paris, Vrin, 1963; trad. it.: *Il destino*, a cura di C. Natali-E. Tetamo, Milano, Rusconi, 1996

AL-FARABI, *De intellectu et intellecto*, ed. E. Gilson, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», 4, 1929

ANISIO, *Sententiae ad Inachum Mendossam cardinalem*, in: PUBLILII SYRII MIMI ET ALIORUM *Sententiae*, Lipsiae, 1822

ARISTOTELE, *Opera*, ed. I. Bekker, Berlin, Academia Regia Borussica, 1831-70, voll. 1-2
- *Opera cum Averrois commentariis*, Venetiis, apud Junctas, 1562-1572 (ripr. anast. Frankfurt a. M., Minerva G.m.b.H., 1962)
trad. it.: *Opere*, a cura di M. Gigante-G. Colli-A. Russo-O. Longo-R. Laurenti-M. Vegetti-D. Lanza-A. Plebe-M. Valgimigli-G. Giannantoni, Bari, Laterza, 1982-1984; *Meteorologica*, a cura di L. Pepe, Napoli, Guida, 1982
- *De causis proprietatum elementorum*, in *Opera cum Averrois commentariis* cit., 7
- *Auctoritates Aristotelis*, ed. J. Hamesse, Louvain-Paris, Pubblications Universitaires-Béatrice-Nauwerlaerts, 1974

AVERROÈ, *Commentaria in Aristotelem*, in ARISTOTELIS *Opera cum Averrois commentariis* cit.
- *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, ed. F. St. Crawford, ("Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem". Versionum latinarum vol. VI, 1), Cambridge (Mass.), The Mediaeval Academy of America, 1953
- *Colliget*, in ARISTOTELIS *Opera* cit., 9
- *De substantia orbis, ivi*, 10
- *Destructio destructionum, ibid.*, (cfr. l'ed. *cum expositione A. Niphi*, Venetiis, 1497); trad. it.: *L'incoerenza dell'incoerenza dei filosofi*, a cura di M. Campanini, Torino, U.T.E.T., 1997
- *Tractatus de animae beatitudine*, in ARISTOTELIS *Opera* cit., 9

AVICENNA, *De philosophia prima*, ed. S. van Riet, Louvain-Leiden, Brill, 1980

BESSARIONE, *In calumniatorem Platonis libri IV*, ed. L. Mohler, in ID., *Kardinal Bessarion als Theolog, Humanist und Staatsman*, Paderborn, Schöningh, 1927, II (ripr. anast. Aalen, Scientia Verlag, 1967)

Biblia sacra, ed. R. Weber, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1983; trad. it.: *La sacra Bibbia*, Roma, Edizioni Paoline, 1983

BOEZIO, *De hypotheticis syllogismis*, ed. L. Obertello, Brescia, Paideia, 1969
- *Philosophiae Consolatio*, ed. L. Bieler, ("Corpus Christianorum", s. latina, 94), Turnhout, Brepols, 1957; trad. it.: *La consolazione della filosofia*, a cura di L. Obertello, Milano, Rusconi, 1979

CICERONE, *De divinatione*, ed. C. F. W. Müller, Leipzig, Teubner, 1905; trad. it.: *Della divinazione*, a cura di S. Timpanaro, Milano, Garzanti, 1988

CAPREOLO GIOVANNI, *Defensiones theologiae divi Thomae Aquinatis*, ed. C. Paban, Tours 1900 (ripr. anast. Frankfurt a.M., Minerva, 1967)

DIOGENE LAERZIO, *Vitae philosophorum*, ed. H. S. Long, Oxford, Clarendon Press, 1964; trad. it.: *Vite dei filosofi*, a cura di M. Gigante, Bari, Laterza, 1983

DIONIGI AREOPAGITA, *De coelesti hierarchia*, «Patrologia Graeca», 3; trad. it.: *Gerarchia celeste*, in *Tutte le opere*, a cura di P. Scazzoso, Milano, Rusconi, 1981
– *De divinis nominibus*, «Patrologia Graeca», 3; trad. it.: *I nomi divini*, in *Tutte le opere* cit.

DUNS SCOTO, *In IV libros Sententiarum*, in *Opera*, 10, Lugduni, L. Durand, 1639 (ripr. anast. Hildesheim, Olms, 1968)

ENRICO DI GAND, *Quodlibeta*, Parisiis, ab Iodoco Badeo Ascensio, 1500 (rist. anast. Louvain, Bibliothèque Saint Jacques, 1961)

FICINO MARSILIO, *Théologie Platonicienne de l'immortalité des âmes*, ed. e trad. fr. R. Marcel, Paris, Les Belles Lettres, 1964-1970; trad. it. parziale: *Teologia platonica*, a cura di M. Schiavone, Bologna, Zanichelli, 1965

GALENO, *Opera omnia*, ed. G. Kühn, Leipzig 1821-33 (ripr. anast. Hildesheim-New York, Olms, 1964-1965)

GEROLAMO, *Epistolae*, ed. I. Hilberg, ("Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum", vol. 54), Wien, Gerold, 1910

GIOVANNI DI JANDUN, *Quaestiones super tres libros Aristotelis De anima*, Venetiis 1587

GREGORIO MAGNO, *Dialogi de vita et miraculis patrum italicorum*, ed. U. Moricca, Roma, Tipografia del Senato, 1924

GREGORIO DI NAZIANZO, *Orationes theologicae*, ed. P. Gallay, Paris, Editions du Cerf, 1978; trad. it.: *I cinque discorsi teologici*, a cura di C. Moreschini, Roma, Città Nuova, 1986

GREGORIO DI NISSA (= NEMESIO D'EMESIA), *De natura hominis*, ed. M. Morani, Leipzig, Teubner, 1987

GREGORIO DA RIMINI, *Lectura super I et II Sententiarum*, ed. D. Trapp, Berlin - New York, de Gruyter, 1979-87

IPPOCRATE, *Regimen*, ed. e trad. fr. R. Joly, Paris, Les Belles Lettres, 1967

LIVIO, *Ab urbe condita libri*, ed. W. Weissenborn-M. Müller, Leipzig, Teubner, 1880-1930; trad. it.: *Storia di Roma dalla fondazione*, a cura di G. D. Mazzocato, Roma, Newton Compton, 1997

LUCANO, *Bellum Civile (Pharsalia)*, ed. A. Bourgery-M. Ponchont, Paris, Les Belles Lettres, 1926-1929; trad. it.: *La guerra civile o Farsaglia*, a cura di L. Canali, Milano, Rizzoli, 1981

MARSILIO DA PADOVA, *Defensor Pacis*, ed. R. Scholz, Hannover, Hahnsche Buchhandlung, 1932; trad. it.: *Il difensore della pace*, a cura di C. Vasoli, Torino, U.T.E.T, 1975

NIFO AGOSTINO, *Super III libros De anima*, Venetiis, 1503

OMERO, *Odyssea*, ed. D. B. Monro-T. W. Allen, Oxford, Clarendon Press, 1950-1951; trad. it.: *Odissea*, a cura di F. Codino, Milano, Garzanti, 1974

ORAZIO, *Epistolae*, in *Opera*, ed. E. C. Wickam-H. W. Garrod, Oxford, Clarendon Press, 1912; trad. it.: *Epistole*, in *Tutte le opere*, a cura di R. Ghiotto-M. Scaffidi Abbate, Roma, Newton Compton, 1992

PICO DELLA MIRANDOLA GIOVANNI, *Oratio (de hominis dignitate)*, in ID., *De dignitate hominis.Heptaplus. De ente et uno*, ed. e trad. it. E. Garin, Firenze, Vallecchi, 1942

PIETRO D'ABANO, *Expositio in librum Problematum Aristotelis*, Venetiis 1482

PLATONE, *Dialogi*, ed. J. Burnet, Oxford, Clarendon Press, 1899-1905; trad. it.: *Opere complete*, a cura di M. Gigante-M. Valgimigli-L. Minio-Paluello-A. Zadro-P. Pucci-F. Adorno-F. Sartori-C. Giarratano-A. Maddalena-G. Sillitti-G. Giannantoni, Bari, Laterza, 1982-1984

PLINIO IL GIOVANE, *Epistularum libri X*, ed. R. A. B. Mynors, Oxford, Clarendon Press, 1963

PLINIO IL VECCHIO, *Naturalis Historiae libri XXXVII*, ed. C. Mayhoff, Leipzig, Teubner, 1892-1909; trad. it.: *Storia naturale*, a cura di A. Barchiesi-R. Centi-M. Corsaro-A. Marcone-G. Ranucci, Torino, Einaudi, 1982

PLUTARCO, *Vitae*, ed. Cl. Lindskog-K. Ziegler, in *Opera*, Leipzig, Teubner, 1971; trad. it.: *Vite parallele*, a cura di C. Carena, Milano, Rizzoli, 1974

PORFIRIO, *Isagoge*, ed. A. Busse, ("Commentaria in Aristotelem Graeca", IV, 1), Berlin, Reimer, 1887; trad. it.: *Isagoge*, a cura di B. Majoli, Padova, Liviana Editrice, 1969

PROCLO, *Elementatio theologica*, ed. H. Boese, Leuven, 1987; trad. ingl.: *The Elements of Theology*, a cura di E. R. Dodds, Oxford, Clarendon Press, 1933

SENECA, *Ad Lucilium epistularum moralium libri XX*, ed. L. D. Reynolds, Oxford, Clarendon Press, 1965; trad. it.: *Lettere a Lucilio*, a cura di G. Monti, Milano, Rizzoli, 1974

– *Ad Marciam de consolatione*, in *Dialogorum libri XII*, ed. L. D. Reynolds, 6, Oxford, Clarendon Press, 1977; trad. it.: *Consolazione a Marcia*, a cura di P. Zanni Ulisse, in *Dialoghi*, a cura di R. Laurenti, Roma-Bari, Laterza, 1987

– *De beneficiis libri VII*, ed. F. Prechac, Paris, Les Belles Lettres, 1961-72; trad. it.: *I benefici*, a cura di S. Guglielmino, Bologna, Zanichelli, 1968

SVETONIO, *De vita Caesarum libri VII*, ed. I. H. M. Maximilian, Leipzig, Teubner, 1908; trad. it.: *Vite dei Cesari*, a cura di F. Dessì, Milano, Rizzoli, 1968

Symbolum Apostolorum. Symbolum «Quicumque» pseudo-Athanasianum, in H. DENZINGER-A. SCHÖNMETZER, *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcinonae - Friburgi - Romae - Neo-Eboraci, Herder, 1967

TEMISTIO, *Commentaire sur le traité de l'âme d'Aristote*, ed. G. Verbeke, Louvain-Paris, Publications Universitaires de Louvain-Béatrice-Nauwerlaerts, 1957 ("Corpus latinum Commentariorum in Aristotelem graecorum", I)

TOMMASO D'AQUINO, *In VIII libros Physicorum Aristotelis expositio*, ed. P. M. Maggiòlo, Torino-Roma, Marietti, 1965
- *In Aristotelis librum De anima commentarium*, ed. A. M. Pirotta, Torino, Marietti, 1959
- *In X libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, ed. R. Spiazzi, Torino, Marietti, 1964
- *In Aristotelis libros De caelo et mundo, De generatione et corruptione, Meteorologicorum expositio*, ed. R. M. Spiazzi, Torino-Roma, Marietti, 1952
- *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, ed. R. M. Spiazzi, Torino-Roma, Marietti, 1964
- *In librum De causis expositio*, ed. C. Pera, Torino-Roma, Marietti, 1972; trad. it.: *Commento al libro delle cause*, a cura di C. D'Ancona Costa, Milano, Rusconi, 1986
- *In Symbolum Apostolorum*, in *Opera Omnia*, 27, Paris 1875
- *Quaestiones disputatae de potentia*, ed. P. M. Pession, in *Quaestiones disputatae*, ed. P. Bazzi-M. Calcaterra-T. S. Centi-E. Odetto-P. M. Pession, 2, Torino-Roma, Marietti, 1956; trad it.: *La potenza di Dio*, a cura di A. Campodonico-L. Tuninetti-G. Marengo, Firenze, Nardini, 1991-95
- *Quaestio disputata de anima*, ed. M. Calcaterra-T. S. Centi, in *Quaestiones disputatae* cit., II
- *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, ed. M. Calcaterra-T. S. Centi, in *Quaestiones disputatae* cit., II
- *Summa contra Gentiles*, ed. D. Marc-C. Pera-P. Caramello, Torino-Paris, Marietti-Lethielleux, 1961-67; trad. it.: *Somma contro i Gentili*, a cura di T. S. Centi, Torino, U.T.E.T., 1975
- *Summa Theologiae*, ed. P. Caramello, Torino, Marietti, 1962-63; trad. it.: *La somma teologica*, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 1984
- *Tractatus de unitate intellectus contra Averroistas*, ed. L. W. Keeler, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1936; trad. it.: *Trattato sull'unità dell'intelletto contro gli Averroisti*, a cura di B. Nardi, Firenze, Sansoni, 1947
- *De substantiis separatis*, ed. J. Perrier, Paris, Lethielleux, 1949; trad. it.: *Le sostanze separate*, in *Opuscoli filosofici*, a cura di A. Lobato, Roma, Città Nuova, 1989

TOMMASO DE VIO (CAETANO), *Commentaria in De Anima Aristotelis*, in: *Scripta philosophica*, I-II, ed. I. Coquelle, Roma, apud Institutum «Angelicum», 1938-39; III, ed. G. Picard-G. Pelland, Bruges-Paris, Desclée de Brouwer, 1965

VIRGILIO, *Aeneis*, in *Opera*, ed. R. A. B. Mynors, Oxford, Clarendon Press, 1980; trad. it.: *Eneide*, a cura di R. Calzecchi Onesti, Torino, Einaudi, 1967
- *Georgica*, in *Opera* cit.; trad. it.: *Georgiche*, a cura di L. Canali, Milano, Rizzoli, 1983

III. Letteratura secondaria

ABBAGNANO Nicola, *Bernardino Telesio e la filosofia del Rinascimento*, Milano, Garzanti, 1941

Acta graduum academicorum Gymnasii Patavini ab anno MCCCCVI ad annum MCCCCL, a cura di C. Zonta-J. Brotto, Padova, Antenore, 1962

ALBICINI Cesare, *La disputa intorno alla natura dell'anima ai tempi del Pomponazzo*, «Rivista contemporanea nazionale italiana», 17, 1869, pp. 161-179

ARDIGÒ Roberto, *Pietro Pomponazzi e la psicologia come scienza positiva*, in ID., *Opere filosofiche*, I, Cremona, Tipografia Sociale, 1882

BADALONI Nicola, *Filosofi, utopisti, scienziati (P. Pomponazzi, F. Patrizi, B. Telesio, G. Bruno)*, in ID., *Cultura e vita civile tra Riforma e Controriforma*, Bari, Laterza, 1973

– *La crise de la 'felicitas' et la crise de la societé italienne au XVIe siècle*, in *Magia, astrologia e religione nel Rinascimento. Convegno polacco-italiano*, Wroclaw-Warszawa-Krakow, Zakland narodovy imienia Ossolinskich, 1974

BERTOZZI Marco, *Il fatale ritmo della storia. La teoria delle grandi congiunzioni astrali tra XV e XVI secolo*, «I castelli di Yale», I, 1996, pp. 29-49

BETZENDÖRFER Walter, *Die Lehre von der zweifachen Wahrheit bei Petrus Pomponatius*, Philosophische Dissertation, Tübingen, 1919

BIANCHI Luca, *Filosofi, uomini e bruti. Note per la storia di un'antropologia 'averroista'*, «Rinascimento», 32, 1992, pp. 185-201

BLOCH Ernst, *La filosofia del Rinascimento*, Bologna, Il Mulino, 1981

BONORA Ettore, *Dallo Sperone al Gelli*, in ID., *Retorica e invenzione*, Milano, Rizzoli, 1970

BREIT Ernst, *Die Engel- und Dämonenlehre des Pomponatius und Cesalpinus*, Düsseldorf, 1912

BUSSON Henry, *Le rationalisme dans la littérature française de la Renaissance*, Paris, 1957

CARBONARA Cleto, *Il secolo XV e altri saggi*, Milano, Bocca, 1943

CAROTI Stefano, *L'astrologia in Italia*, Roma, Newton Compton, 1983

CASSIRER Ernst, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, Firenze, La Nuova Italia, 1935

– *Storia della filosofia moderna*, I, Milano, Il Saggiatore, 1968

CÉARD Jean, *Matérialisme et théorie de l'âme dans la pensée padouane: le «Traité de l'immortalité de l'âme» de Pomponazzi*, «Revue philosophique de la France et de l'Etranger», 171, 1981, pp. 25-48

CIAN Vittorio, *Nuovi documenti su Pietro Pomponazzi*, Venezia, 1887

CORSANO Antonio, *Il pensiero religioso italiano dall'Umanesimo al Giurisdizionalismo*, Bari, Laterza, 1937
– *Recenti studi sul "libértinisme"*, «Bollettino di Storia della filosofia dell'Università degli Studi di Lecce», VI, 1978, pp. 47-60

CRANZ Ferdinand Edward, *The Renaissance Reading of the «De Anima»*, in *Platon et Aristote à la Renaissance*, Paris, Vrin, 1976

DALLARI Umberto, *I rotuli dei lettori legisti e artisti dello Studio bolognese dal 1384 al 1799*, Bologna, 1888-1924

DE ANDREA S., *Fede e ragione nel pensiero di Pomponazzi*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 38, 1946, pp. 278-297
– *Il razionalismo di P. Pomponazzi*, «Sapienza», 4, 1950, pp. 46-48

DEL TORRE Maria, *Recenti contributi alla storia dell'aristotelismo del Rinascimento*, «Rivista critica di storia della filosofia», XXIV, 1969, pp. 453-458

DETHIER Hubert, *Vrij onderzoek in de 16e eeuw. Inleidung to het leven en het werk van Pietro Pomponazzi (1462-1525)*, Antwerpen, Ontwikkeling, 1968
– *De «idolen van de markt en van het theater» in het werk van Pietro Pomponazzi*, «Dialog», 9, 1968/69, pp. 1-46
– *Enkele quaestiones van Pietro Pomponazzi over de ziel (1500-1516)*, «Tijdschrift van der vrije Universiteit Brussel», XIII, 1970/71, pp. 127-160
– *Pietro Pomponazzi. De frije geest van de Dubbele Waarheid*, Brussels, University Press, 1983/84

DI NAPOLI Giovanni, *L'immortalità dell'anima nel Rinascimento*, Torino, S.E.I, 1963
– *Libertà e fato in Pietro Pomponazzi*, in *Studi in onore di Antonio Corsano*, Manduria, Lacaita, 1970
– *Studi sul Rinascimento*, Napoli, Giannini, 1973

DONI Manuela, *Il «De Incantationibus» di Pietro Pomponazzi e l'edizione di Guglielmo Grataroli*, «Rinascimento», XV, 1975, pp. 183-230

DOUGLAS Andrew Halliday, *The Philosophy and Psychology of Pietro Pomponazzi*, a cura di C. Douglas-R. P. Hardie, Cambridge, Cambridge U.P., 1910 (riprod. anast. Hildesheim, Olms, 1962)

ECKHARD Johann Friedrich, *Einige Nachricht von dem Pomponatius und dessen Traktat de immortalitate animae*, Eisenach, 1793

ESPOSITO M., *Una manifestazione di incredulità religiosa nel Medioevo: il trattato detto «Dei tre Impostori» e la sua trasmissione da Federico II a Pomponazzi*, «Archivio Storico Italiano», s. 7ª, 16, 1931, pp. 3-48

FACCIOLATI Iacopo, *Fasti Gymnasii patavini*, Patavii, 1757

FERRI Luigi, *La psicologia di Pietro Pomponazzi secondo un manoscritto inedito dell'Angelica di Roma*, Roma, 1876 [estratto dagli «Atti della Reale Accademia dei Lincei», CCLXXIII, s. 2ª, v. III, p. III, 1876, pp. 333-584]

FIORENTINO Francesco, *Pietro Pomponazzi. Studi storici su la scuola Bolognese e Padovana del secolo XVI con molti documenti inediti*, Firenze, Le Monnier, 1868
– *Studi e ritratti della Rinascenza*, Bari, Laterza, 1911

FONTANA Giacinto, *Sulla immortalità dell'anima di Pietro Pomponazzi*, Mantova, 1868

GARFAGNINI Giancarlo (a cura di), *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti*, Firenze, Olschki, 1986

GARIN Eugenio, *Aristotelismo e platonismo del Rinascimento*, «La Rinascita», II, 1939, pp. 641-671
– *L'umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Bari, Laterza, 1942
– *Pietro Pomponazzi e l'aristotelismo del Cinquecento*, «Nuova Antologia», 79, 1944, pp. 29-45
– *Le traduzioni umanistiche di Aristotele nel secolo XVI*, «Atti e memorie dell'Accademia fiorentina di scienze morali La Colombaria», n.s., XVI, 1947-50
– *La cultura filosofica del Rinascimento italiano. Ricerche e documenti*, Firenze, Sansoni, 1961
– *Scienza e vita civile nel Rinascimento italiano*, Bari, Laterza, 1965
– *Storia della filosofia italiana*, Torino, Einaudi, 1966
– *L'età nuova. Ricerche di storia della cultura dal XII al XVI secolo*, Napoli, Morano, 1969
– *Reminiscenze albertiane. Polemiche pomponazziane. Noterelle su Galeotto Marzio*, «Rivista critica di storia della filosofia», XXVII, 1972, pp. 222-229
– *Il platonismo come ideologia della sovversione europea*, in *Studia humanitatis. Ernesto Grassi zum 70. Geburtstag*, München, Fink, 1973, pp. 113-120
– *Lo zodiaco della vita*, Bari, Laterza, 1976
– *Aristotelismo veneto e scienza moderna*, Padova, Antenore, 1981
– *'Phantasia' e 'imaginatio' fra M. Ficino e P. Pomponazzi*, «Giornale critico della filosofia italiana», 64, 1985, pp. 349-361 (anche in *Phantasia – Imaginatio.Lessico Intellettuale Europeo. V Colloquio internazionale*, Roma, 9-11 gennaio 1986, Roma, 1988, pp. 3-20)

GENOVESI Piero, *Qualche tratto di Pietro Pomponazzi detto il Peretto*, in *Mantova e i Gonzaga nella civiltà del Rinascimento*, Mantova, 1977, pp. 151-153

GILBERT Felix, *Cristianesimo, Umanesimo e la Bolla "Apostolici Regiminis" del 1513*, «Rivista storica italiana», 79, 1967, pp. 967-990

GILSON Etienne, *Cajétan et l'humanisme théologique*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», XXII, 1955, pp. 114-136
– *Autour de Pomponazzi. Problématique de l'immortalité de l'âme en Italie au début*

du XVIe siècle, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», XXXVI, 1961, pp. 163-279
– *L'affaire de l'immortalité de l'âme à Venise au dèbut du XVIe siècle*, in V. Branca (a cura di), *Umanesimo europeo e umanesimo veneziano*, Firenze, Sansoni, 1963

GRAIFF Franco, *I prodigi e l'astrologia nei commenti di Pietro Pomponazzi al «De Caelo», alla «Meteora» e al «De generatione»*, «Medioevo», II, 1976, pp. 331-361
– *Echi italiani della polemica fra Erasmo e Lutero sul libero arbitrio*, «Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken», 58, 1978
– *Aspetti del pensiero di Pietro Pomponazzi nelle opere e nei corsi del periodo bolognese*, «Università di Firenze. Facoltà di Lettere e Filosofia. Annali dell'Istituto di Filosofia», I, 1979, pp. 69-130

GRANADA Miguel A., *Cosmología, religión y política en el Renacimiento. Ficino, Savonarola, Pomponazzi, Maquiavelo*, Barcelona, Anthropos, 1988

HEIDINGSFELDER Georg, *Zum Unsterblichkeitsstreit in der Renaissance. (Petrus Pomponatius † 1525)*, in A. Lang-J. Lechner-M. Schmaus (a cura di), *Aus des Geisteswelt des Mittelalters. Studien und Texte Martin Grabmann zu Vollendung des 60. Lebensjahres von Freunden und Schülern gewidmet*, («Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters», Suppl. Bd. III/2), Münster, Aschendorff, 1935, pp. 1265-1286

INGEGNO Alfonso, *Filosofia e religione nel Cinquecento italiano*, Firenze, Sansoni, 1977
– *Astrologia, magia e ordine del mondo*, in P. Rossi-C. A. Viano (a cura di), *Storia della filosofia*, 3, Bari, Laterza, 1995

KESSLER Eckhard, *Pietro Pomponazzi: zur Einheit seines philosophischen Lebenswerk*, in T. Albertini (a cura di), *Verum et Factum. Beiträge zur Geistesgeschichte und Philosophie der Renaissance zum 60. Geburtstag von Stephan Otto*, Frankfurt a. M., Peter Lang Verlag, 1993
– *Humanistische Denkelemente in der Politik der italienische Renaissance*, «Wolfenbütteler Renaissance-Mitteilungen», VII, 1983, pp. 34-39
– *The intellective Soul: Pietro Pomponazzi; The Pomponazzi affair*, in C. B. Schmitt-Q. Skinner-E. Kessler-J. Kraye (a cura di), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge-New York-New Rochelle-Melbourne-Sidney, Cambridge U.P., 1988

KRISTELLER Paul Oskar, *A New Manuscript Source for Pomponazzi's Theorie of the Soul from his Padouan Period*, «Revue internationale de philosophie», 16, 1951, pp. 144-157
– *Two Unpublished Questions on the Soul by Pietro Pomponazzi*, «Medievalia et Humanistica», 9, 1955, pp. 76-101; *Errata et corrigenda*, «Medievalia et Humanistica», 10, 1956, p. 151
– *The Classic and Renaissance Thought*, Cambridge (Mass.), 1955

– *Padouan Averroism and Alexandrism in the light of recent Studies*, in *Aristotelismo padovano e filosofia aristotelica. Atti del XII Congresso internazionale di filosofia*, IX, Firenze, Sansoni, 1960
– *La tradizione aristotelica nel Rinascimento*, Padova, Antenore, 1962
– *Eight Philosophers of the Italian Renaissance*, Stanford, Stanford University Press, 1964
– *Humanismus und Renaissance*, a cura di E. Kessler, München, Fink, 1974-76
– *Renaissance Thought and Its Sources*, New York, 1979
– *Le mythe de l'athéisme de la Renaissance et la tradition française de la libre pensée*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», XXXVII, 1975, pp. 337-348
– *Aristotelismo e sincretismo nel pensiero di Pietro Pomponazzi*, Padova, Antenore, 1983
– *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1969

KREUTLE M., *Die Unsterblichkeitslehre in der Scholastik von Alkuin bis Thomas von Aquin*, «Philosophisches Jahrbuch», 31, 1918, pp. 341-381
– *Die Unsterblichkeitslehre in der Zeit nach Thomas von Aquin*, «Philosophisches Jahrbuch», 40, 1927, pp. 40-56

LAURENT M. H., *Introductio. Le commentaire de Cajétan sur le «De Anima»*, in: THOMAS DE VIO card. Caietanus, *Scripta philosophica* cit., I, pp. VII-LII

LAZZERINI Lucia, *«Per latinos grossos». Studio sui sermoni mescidati*, «Studi di filologia italiana», 29, 1971

LEMAY Richard, *The Fly against the Elephant: Flandinus against Pomponazzi on Fate*, in E. P. Mahoney (a cura di), *Philosophy and Humanism. Renaissance Essays in Honor of Paul Oskar Kristeller*, Leiden, Brill, 1976

LOHR Charles H., *The Sixteenth-Century Transformation of the Aristotelian Natural Philosophy*, in E. Kessler-C. H. Lohr-W. Sparn (a cura di), *Aristotelismus und Renaissance. In memoriam of Charles B. Schmitt*, Wiesbaden, 1988, pp. 89-99
– *Pomponazzi und die Institutionen seiner Zeit. Methodisches zur geistesgeschichtlichen Forschung*, «Theologie und Philosophie», 49, 1974, pp. 535-541
– *Renaissance Latin Aristotle Commentaries. Authors Pi-Sim*, «Renaissance Quarterly», 33, 1980, pp. 652-658

MAIER Ernst, *Die Willensfreiheit bei Laurentius Valla und bei Petrus Pomponatius*, Bonn, P. Hanstein, 1914

MAURER Armand, *Between Reason and Faith: Siger of Brabant and Pomponazzi on the Magic Arts*, «Medieval Studies», XVIII, 1956

MICHALSKI Konstanty, *La lutte pour l'âme à Oxford et à Paris au XIVe siècle et sa répercussion à l'epoque de la Renaissance*, 1931, rist. in O. Pluta (a cura di), *Die*

Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert. In memoriam Konstanty Michalsky (1879-1947), Amsterdam, Grüner, 1988

MOJSISCH Burkhard, *Zum Disput über die Unsterblichkeit der Seele in Mittelalter und Renaissance*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 29, 1982, pp. 341-359

– *Einleitung*, in: Pietro POMPONAZZI, *Abhandlung über die Unsterblichkeit der Seele*, ed. B. Mojsisch, Hamburg, Felix Meiner Verlag 1990, pp. VII-XXXV

– *Epistemologie im Humanismus. Marsilio Ficino, Pietro Pomponazzi und Niklaus von Kues*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 1995, pp. 152-171

MONARI J., *Tractatus de immortalitate animae*, in F. Volpi-J. Nida-Rümelin (a cura di), *Lexicon der philosophischen Werke*, Stuttgart, 1988, pp. 716-717

MONTANO Rocco, *Idea del Rinascimento: l'umanesimo come antiscienza e antifilosofia: il naturalismo antiumanistico di Pomponazzi*, «Umanesimo», I/5, 1966-67, pp. 42-61

MUGGENTHALER Ludwig, *Die Unsterblichkeitslehre des Petrus Pomponatius*, Philosophische Dissertation, München, 1868

MÜLLER-JAHNKE Wolf D., *Von Ficino zu Agrippa. Der Magie-Begriff des Renaissance–Humanismus im Überblick*, in A. Faivre-R. C. Zimmerman (a cura di), *Epochen der Natur–mystik*, Berlin, 1979, pp. 24-51

NARDI Bruno, *Sigieri di Brabante nel pensiero del Rinascimento italiano*, Roma, Edizioni Italiane, 1945

– *Di una nuova edizione del «De immortalitate animae» del Pomponazzi*, «Rassegna di Filosofia», IV, 1955, pp. 149-174

– *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Firenze, Sansoni, 1958

– *Studi su Pietro Pomponazzi*, Firenze, Le Monnier, 1965

– *Saggi sulla cultura veneta del Quattro e Cinquecento*, Padova, Antenore, 1971

OLEARIUS Johann Gottlieb, *Dissertatio de Pomponatio*, Jena o. J. 1709 (anche in ID., *Biographia selecta sive memoriae aliquot virorum doctissimorum cum commentationibus quibusdam aliis ad historiam litterariam spectantibus*, a cura di S. Mursina, I, Halle-Magdeburg, 1782, pp. 169-196)

OLIVA Cesare, *Note sull'insegnamento di Pietro Pomponazzi*, «Giornale critico della filosofia italiana», VII, 1926, pp. 83-103, 179-190, 254-275

OLIVIERI Luigi, *Certezza e gerarchia del sapere. Crisi dell'idea di scientificità nell'aristotelismo del secolo XVI. Con un'appendice di testi inediti di Pomponazzi, Pendasio e Cremonini*, Padova, Antenore, 1983

OLSCHKI Leonardo, *Geschichte der neusprachlichen wissenschaftlichen Literatur*, Heidelberg, Winter's Universitätsbuchhandlung, 1919-1922

PACCAGNELLA Ivano, *Mescidanza e macaronismo: dall'ibridismo delle prediche all'interferenza delle maccaronee*, «Giornale storico della letteratura italiana», 470/471, 1978, pp. 363-381

PAGNONI STURLESE Maria Rita, *I corsi universitari di Pietro Pomponazzi ed il ms. Neap. VIII D 81*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», s. 3ª, VII, 1977, pp. 801-842

– *Phantasia*, in J. Ritter-K. Gründer (a cura di), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 7, Basel, 1989, pp. 526-535

PINE Martin, *Pietro Pomponazzi radical Philosopher of the Renaissance*, Padova, Antenore, 1986

PLUTA Olaf, *Kritiker der Unsterblichkeitsdoktrin in Mittelalter und Renaissance*, Amsterdam, Grüner, 1986

– *Rezension zu* PINE Martin, *Pietro Pomponazzi radical Philosopher der Renaissance*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 36, 1989, pp. 507-512

POPPI Antonino, *L'antiaverroismo della scolastica padovana alla fine del secolo XV*, «Studia Patavina», 11, 1964, pp. 102-124

– *Causalità e infinità nella scuola padovana*, Padova, Antenore, 1966

– *Saggi sul pensiero inedito di Pietro Pomponazzi*, Padova, Antenore, 1970

– *Introduzione all'aristotelismo padovano*, Padova, Antenore, 1970

– *Fate, Fortune, Providence and Human Freedom: Pietro Pomponazzi*, in C. B. Schmitt-Q. Skinner-E. Kessler-J. Kraye (a cura di), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge - New York - New Rochelle - Melbourne - Sidney, Cambridge U.P., 1988

RAGNISCO Pietro, *Carattere della filosofia padovana*, «Atti del Reale Istituto veneto di Scienze, Lettere ed Arti», s. 6ª, 5, 1886-87, pp. 271-308

– *Documenti inediti e rari*, «Atti e Memorie della Reale Accademia di Scienze, Lettere ed Arti», 7, 1891, pp. 8-9

RANDALL John H. jr., *Introduction*, in E. Cassirer-P. O. Kristeller-J. H. Randall jr. (a cura di), *The Renaissance Philosophy of Man*, Chicago, The University of Chicago Press, 1948

– *The School of Padua and the Emergence of Modern Science*, Padova, Antenore, 1961

RENAN Ernest, *Averroès et l'averroisme*, Paris, Lévy, 1852

RICCOBONI Antonio, *De gymnasio Patavino*, Patavii, 1958

RIEDEL Manfred, *Metaphysik und Metapolilitik. Studien zu Aristoteles und zur politischen Sprache der neuzeitlichen Philosophie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1975

SAMBIN Paolo, *Un piccolo restauro alla biografia di Pietro Pomponazzi*, «Bollettino del Museo Civico di Padova», 53, 1964

SANTE FELICI Giovanni, *Pietro Pomponazzi e la dottrina della predestinazione*, «Giornale critico della Filosofia italiana», VII, 1926

SANTINELLO Giovanni, *Tradizione e dissenso nella filosofia veneta*, Padova, Antenore, 1991

SCHMITT Charles B., *A Critical Survey and Bibliography of Studies on Renaissance Aristotelianism 1958-1969*, Padova, Antenore, 1971
– *Towards a Reassessment of Renaissance Aristotelism*, «History of Science», 1, 1973, pp. 159-193
– *Alberto Pio and the Aristotelian Studies*, in *Società, politica e cultura a Carpi ai tempi di Alberto III Pio*, Padova, Antenore, 1981
– *Studies in Renaissance Philosophy and Science*, London, 1981
– *Aristotle and the Renaissance*, Cambridge (Mass.)-London, 1983

SCHÜLING H., *Bibliographie der psychologischen Literatur des 16. Jahrhunderts*, Hildesheim, 1967

SCRIBANO Maria Emanuela, *Il problema del libero arbitrio nel «De Fato» di Pietro Pomponazzi*, «Università di Firenze. Facoltà di Lettere e Filosofia. Annali dell'Istituto di Filosofia», 3, 1981, pp. 23-69

SIMEONI Luigi, *Storia della Università di Bologna*, II, Bologna, 1947

SKULSKY L., *Paduan Epistemology and Doctrine of one Mind*, «Journal of the History of Philosophy», 6, 1968

SORBELLI Albano, *Storia della Università di Bologna*, I, Bologna, 1944

SPICKER Gideon, *Leben und Lehre des Petrus Pomponatius*, Philosophisches Dissertation, München, 1868

SUAREZ NANI Tiziana, *Dignità e finitezza dell'uomo: alcune riflessioni sul «De immortalitate animae» di Pietro Pomponazzi*, «Rivista di storia della filosofia», 50, 1995, pp. 7-30

THORNDIKE Lynn, *A History of Magic and Experimental Science*, New York, Columbia U.P., 1941, V, pp. 94-110

TOMASINI Jacopo, *Gymnasium Patavinum*, Utinii, 1674

TRINKAUS Charles, *In Our Image and Likeness. Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, London, Constable, 1970

VAN DOOREN W., *Pomponazzi als Leitbild oder: Wie verhält man sich zu einem Philosophen der Vengangenheit*, «Philosophica», 41, 1988, pp. 57-67

VASOLI Cesare, *La dialettica e la retorica dell'Umanesimo*, Milano, 1981

VERDE Felice, *A proposito del 'caso' Pomponazzi*, «Sapienza», 16, 1963

WALKER Daniel P., *Spiritual and demonic Magic from Ficino to Campanella*, London, The Warburg Institute, 1954

WEIL Erich, *Des Pietro Pomponazzi Lehre von dem Menschen und der Welt*, Philosophische Dissertation, Hamburg, 1928
– *Die Philosophie des Pietro Pomponazzi*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 41, 1932, pp. 127-176 (tr. fr.: *La philosophie de Pietro Pomponazzi. Pic de la Mirandole et la critique de l'astrologie*, Paris, Vrin, 1986)

WONDE Jürgen, *Subjekt und Unsterblichkeit bei Pietro Pomponazzi*, Stuttgart–Leipzig, Teubner, 1994

ZAMBELLI Paola, *Une réincarnation de Jean Pic à l'epoque de Pomponazzi*, «Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlicehn Klasse», 1977, pp. 1-50
– *Una disputa filosofica ereticale proposta nelle Università padane nel 1519*, in *Il Rinascimento nelle corti padane*, Bari, De Donato, 1977, pp. 495-527
– *Scienza, filosofia, religione nella Toscana di Cosimo*, in *Florence and Venice: Comparisons and Relations*, II, Firenze, Villa I Tatti/Harvard Center for Italian Renaissance-La Nuova Italia, 1980
– *«Aristotelismo eclettico» o polemiche clandestine? Immortalità dell'anima e vicissitudini della storia universale in Pomponazzi, Nifo e Tiberio Russilliano*, in O. Pluta (a cura di), *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert. In memoriam Konstanty Michalsky (1879-1947)*, [suppl. «Bullettin de Philosophie Médiévale», 29, 1987], Amsterdam, Grüner, 1988, pp. 535-572
– *«La metafora è conosciuta solo da chi fa la metafora». Pomponazzi, Bessarione e Platone*, «Nouvelles de la République des Lettres», 10, 1991, pp. 75-88 (versione accresciuta: *Pomponazzi, gli umanisti e Ferrara*, in M. Bertozzi (a cura di), *Alla corte degli Estensi. Atti del Convegno organizzato dalla Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Ferrara*, Ferrara, Università degli Studi, 1994, pp. 41-64)
– *«Creava i mondi e poi li guastava». Note sulla ciclicità della storia*, in M. Cilibertо-C. Vasoli (a cura di), *Filosofia e cultura: per Eugenio Garin*, Roma, Editori Riuniti, 1991
– *L'ambigua natura della magia*, Milano, Il Saggiatore, 1991
– *Pomponazzi sull'alchimia: da Ermete a Paracelso?*, in D. Boccassini (a cura di), *Studi filologici e letterari in memoria di D. Aguzzi-Barbagli*, (suppl. a «Forum Italicum», 1997), Stony Brook (New Jersey), 1997

ZANIER Giancarlo, *Noterelle Pomponazziane*, «Giornale critico della filosofia italiana», 10, 1979, pp. 211-225
– *Ricerche sulla diffusione e fortuna del «De Incantationibus» di Pomponazzi*, Firenze, La Nuova Italia, 1975

INDICE DEI NOMI

Abbagnano Nicola, LXXXVIIIn.
Abubacher, 110
Accattino Paolo, LXIn., LXIIn., LXVIn.
Achillini Alessandro LX, XCVII
Adriana della Scrofa, XCVIII
Agostino di Ippona, XLIV, LXXIX, 31n., 97n., 103n., 116n., 117
Alberto Pio da Carpi, XCVII
Alcesti, 83
Alessandro di Afrodisia, XLIII, LIX, LXn., LXI-LXV, LXVIn., 10, 46, 56, 65, 70n., 87n., 103-4, 110
Alfarabi, 110
Alfonso d'Este, XCVIII
al-Gazâlî, XLV
Al-Kindi, XIVn.
Almanno, 107
Ambrogio, 117
Anassagora, 35
Anisio, 108n.
Antioco, 102
Apostolo, v. Paolo apostolo
Archedemo, 83
Aristippo, 83
Aristotele, Vn., VII-XIII, XVn., XVII-XVIII, XIXn. XXn., XXII-XXX, XXXIn., XXXIII, XXXV-XXXVII, XXXIX-XLVIII, LI-LII, LV, LVIn., LVIIn., LIXn., LXI, LXIII-LXIV, LXVII-LXX, LXXIn., LXXIIn., LXXIIIn., LXXIVn., LXXV-LXXIX, LXXXn., LXXXIIn., LXXXIVn., LXXXV-LXXXVI, LXXXVIIIn., LXXXIX, XCI, XCIIn., XCVII, C, 3n., 4-5, 6n., 7n., 8-17, 18n., 19-24, 26-29, 30n., 31-33, 34n., 35-37, 38n., 39-42, 43n., 44-49, 51-62, 63n., 65n., 66-68, 70-73, 75n., 76-78, 79n., 80-81, 83, 84n., 85, 86n., 87-88, 89n., 90n., 91n., 92, 93n., 94n., 95-99, 101, 103, 104n., 105, 107n., 108-10, 111n., 112, 113n., 114, 116-17
Atanasio, 117
Atenodoro di Tarso, 82
Avempace, 110
Averroè, VIIn., XVn., XVI-XIX, XXn., XXIn., XXIIn., XXIII-XXV, XXVIII-XXX, XXXIn., XXXV, XXXIX, XLI-XLII, XLIV, XLVn., XLVI, LVI, LX, LXIXn., LXXVI, LXXVIIn., LXXXIn., LXXXIIn., LXXXIII-LXXXIV, LXXXVn., XCVn., XCVII, C, 5n., 8-15, 17-18, 20-22, 24, 26-27, 31-32, 35, 39n., 43-44, 45n., 46, 52-54, 56, 60, 63n., 64, 68-69, 70n., 71n., 72, 76, 84n., 86n., 96, 99n., 100, 105n., 107-8, 110n., 111n., 113n.
Avicenna, XLV, LXXXVn., 103

Bacilieri Tiberio, XCVII
Bagolino Girolamo, LX
Basilio, 117
Bembo Pietro, VIIn., XIVn., XVn., LXXXVIIn., XCVIII
Bessarione Giovanni, XLIII-XLV, LVII, 117n.
Bianchi Luca, LXXIIIn., LXXIVn., LXXXIXn.
Blaise Antoine, 30n.
Boezio, 20, 78, 96n., 98n., 113n.
Boezio di Dacia, LXXXIXn., XCVn.
Bonamico Lazzaro, XCVII
Buridano Giovanni, XLIII, XLIVn., XCn.

Caetano, v. Tommaso de Vio
Campanini Massimo, XLVn., LXXXVn., LXXXIXn., XCVn.
Capreolo Giovanni, 70n., 74n.

Céard Jean, VIn.
Centi Tito, XLIXn.
Cicerone, 82n.
Colli Giorgio, 116n.
Colzade Vincenzo, XCVIII
Commentatore, v. Averroè
Conciliatore, v. Pietro d'Abano
Contarini Gaspare, XCVII-XCVIII
Contarini Marcantonio Flavo, 3
Coquelle P. I., VIIn.
Crawford F. St., XIXn.
Cristo, 99, 116, 117

D'Ancona Costa Cristina, XIVn.
Daniele, 101
De Libera Alain, XXn.
Democrito, XLV, 34, 37, 39
Demostene, 117
Diagora, 83
Di Napoli Giovanni, VIIn., XXVIIn., XXVIIIn., XXXVIIn., LIIIn., LIXn., LXn., LXXXVIIIn., XCIIn., XCVn.
Diogene Laerzio, 6n., 98
Dionigi Areopagita, 93n., 112, 117
Donato Gerolamo, LX
Dondi Cornelia, XCVII
Donini Pierluigi, LXIn., LXIIn., LXVIn.
Douglas Andrew H., XXXIn., LIXn.
Duns Scoto Giovanni, LV-LVI, LVIIIn., LXXIX, LXXXVIII, 54n., 66n., 92n., 94n., 95n., 97n., 114n., 115, 116n.

Elamrani-Jamal Abdelali, XXn.
Elia del Medigo, LXXXVn.
Enrico di Gand, 39n., 54n.
Epicuro, 83
Eraclito, 71
Erasmo da Rotterdam, 42n.
Ercole Gonzaga, XCVII
Ermete Trismegisto, 113n.
Esodo, 105n.

Faggin Giuseppe, LXXIIn.
Federici Vescovini Graziella, XXVIn., XLIIIn., XLIVn., LXXIXn., LXXXIXn.
Fiandino Ambrogio, XCVIII
Ficino Marsilio, VI, XIII-XIV, XXX-XXXI, XLIIIn., LIV, LXVII-LXVIII, LXXIX, XCIII, 5n., 6n., 44n., 79n., 80n., 81n., 82n., 83n.
Filosofo, v. Aristotele
Fracanziano Antonio, XCVII
Francesco Securo da Nardò, XCVII

Galeno, 53, 85, 108, 110
Galonnier Alain, XXn.
Garin Eugenio, XVIn., LIIIn.
Gauthier Léon, XXn.
Gentile Giovanni, XCIXn., 75n.
Gerolamo, 81, 117
Gerolamo Natale, V-VI, LXXXVI, 4
Giamblico, LXIXn.
Gigante Marcello, 116n.
Gilson Etienne, VIn., VIIn., XXVIIn., XXVIIIn., XLVIn.
Giovanni evangelista, 115
Giovanni di Jandun, 54n.
Graiff Franco, XXXn., XXXIn., XXXVIIIn., XLIVn., LXXIVn., LXXVIIIn.
Granada Miguel, XIVn.
Gregorio Magno, 117, 118n.
Gregorio di Nazianzo, 55, 117
Gregorio di Nissa, 55, 117
Gregorio da Rimini, 76n.
Gregory Tullio, LXXXVIIIn.

Haly Ebenragel, 106-7
Hay William H., LXXVn., LXXXVIIIn.

Ingegno Alfonso, XXIVn., LXXXIIIn.
Innocenti Cristiana, LXXXIIn., LXXXIVn.
Ippocrate, 110

Javelli Crisostomo, XCVIII

Kenny Anthony, XXn.
Kessler Eckhard, VIIn., XXVIn., XCIn.
Kraye Jill, VIIn., XCIn.
Kretzmann Norman, XXn.
Kristeller Paul O., VIn., XVIn., LIIIn., LIXn., LXn., LXIIn., LXVIIIn., LXIXn., LXXII, LXXIVn., LXXVIn., LXXVIIn., LXXVIIIn., LXXXVIn., XCVn.
Kuksewicz S., XXn.

Lanza Diego, XIIn.
Laurent M. H., VIIIn., XXVIIn., XXVIIIn.
Laurenti Renato, VIIIn., LXXIIIn., 11n.
Leaman Oliver, XIXn., LXXXIIn., LXXXVn.
Lemay Richard, LXXXVIn.
Leone X, VII, XVn., 118
Lippomani Niccolò, VIIn.
Livio, 104
Lohr Charles, VIn.
Lucano, 102, 104
Lucrezio, 83
Ludovica da Montagnana, XCVIII
Lutero, XXVIIn.

Maccabei, 102, 104
Mahoney Edward, LXn.
Maierù Alfonso, 15n., 17n.
Manna Pietro, XCVIII
Maometto, 99
Marcel Raymond, LXVIIn.
Marsilio di Inghen, XLIII
Marsilio da Padova, LXXIIn., LXXVIIIn., 86n., 100n.
Matteo evangelista, 116n
Merlan Philip, XXIn., LXVIn., LXXXVn.
Michalski Konstanty, XLIIIn., LXn.
Mocenigo Andrea, XCVII
Mohler Ludwig, XLIIIn.
Mojsisch Burkhard, XXXIn., XXXVn., LXn., LXIVn., LXXVn., LXXXVIIIn., XCVn., XCIX-C, 39n., 52n.
Montaigne Michel, XCIIn.
Moraux Paul, LXI, LXIIn., LXVIn.
Morra Gianfranco, LXXVn., LXXXVIIIn., XCIX
Mosè, 99

Nardi Bruno, Vn., VIn., VIIn.,VIIIn., XVn., XXn., XXIIIn., XLIIIn., LXIIIn., LXXXn., LXXXIIn., LXXXVn., XCIX, 3n., 44n., 75n.
Nifo Agostino, XLV, LXn., XCVII-XCVIII, 11n.

Olivieri Luigi, XXIXn.
Omero, 53, 109-10
Orazio, 112n.
Oresme Nicola, XLIII, XLIVn., LXXXIXn.
Origene, 117
Ovidio, LII, 59, 60

Paolo apostolo, 115, 117, 118n.
Pelacani Biagio, XXVI, XLIII, XLIVn., LVI, LXXIXn., LXXXIXn.
Pelland Gilles, XXVIIn.
Penelope, 83
Peripatetici, 9, 24, 39, 104, 107
Picard Guy, XXVIIn.
Pico della Mirandola Giovanni, XIV, 5n., 6n., 44n., 113n.
Pietro d'Abano, 106-7
Pinborg Jan, XXn.
Pine Martin, VIIn., LIVn., LXIIIn., XCIII-XCV
Pitagora, 6, 34
Platone, XVn., XVI, XXX-XXXIII, XXXVIII, XLI, XLVI, LIIIn., LXXIIn., LXXV, LXXVIII-LXXIX, LXXXIIn., LXXXIVn., XC-XCI, 9, 21, 23, 26, 36, 38, 45, 56, 73, 80-81, 82n., 83, 84n., 86-88, 91, 94-95, 96n., 97, 98n., 99, 100n., 103, 107-10, 113n., 114-15, 117-18
Platonici, 104
Plebe Armando, XIIn., XLVIn., LXXIn., 36n., 91n.
Plinio il giovane, 82
Plinio il vecchio, 73, 110
Plotino, LXXIIn.
Pluta Olaf, VIIIn., XLIIIn., XLIVn., LXn., LXXXIXn., XCn.
Plutarco, 102, 104
Pomponazzi Pietro, V-VIII, XIII-XVIII, XXIII-XLVI, XLIX-LX, LXII-LXIV, LXVI-LXXI, LXXIII-LXXIV, LXXVI-LXXXIII, LXXXIVn., LXXXV-C, 3, 4n.,10n., 14n., 30n., 31n., 41n., 44n., 66n., 70n., 72n., 75n., 95n., 96n., 99n., 100n., 101n., 102n., 104n., 105n., 108n., 109n., 110n., 117n., 118
Popkin Richard, XCVn.
Poppi Antonino, XVIn., XVIIIn., XXIIIn., LIIIn., LXIII, LXVIIn., 70n.
Porfirio, XXXVIIIn., 31n., 76
Posidonio, 82
Proclo, XIVn., 6n., 45n., 103n.

Roccobonella Pietro, XCVII

Russo Antonio, XIIIn., XXXVIIIn., 7n., 22n.

Salmi, 6, 44
Santinello Giovanni, XVIn.
Sardanapalo, 83
Sartori Franco, LXXVn.
Schmitt Charles B., VIIn., XCIn.
Seneca, LXXVIII, 93n., 96n., 97n., 110
Sigieri di Brabante, VIIIn., XXIII
Simbolo degli Apostoli, 116
Simbolo pseudo-atanasiano, 116
Simonide, 82, 110
Skinner Quentin, VIIn., XCIn.
Socrate, 95
Spina Bartolomeo, XXVIIIn., 75n.
Stump Eleonore, XXn.
Suarez-Nani Tiziana, Vn., XVIIn., LXXVIn., LXXXIn.
Surian Antonio, XCVII
Svetonio, 102, 104

Temistio, XXIII, 8-9, 56, 68-69, 70n., 76, 96
Thillet Pierre, LXIIn., LXVIn.
Tommaso d'Aquino, Vn., VI, VIIIn., XVn., XVI-XVII, XVIIIn., XXIIIn., XXIV-XXV, XXVII-XXXVII, XXXIX-XLII, XLIIIn., XLIV, XLVI, XLVIII-L, LVIIn., LXVIII, LXXIX, LXXXIX-XC, XCIII, 4, 6n., 9, 14n., 20, 21n., 22n., 23-25, 26n., 27n., 28n., 29-31, 32n., 33, 34n., 35n., 36n., 37n., 38, 39n., 40n., 41, 42n., 43n., 44n., 45n., 46n., 47n., 48n., 50n., 51n., 52n., 53n., 54n., 55, 60-61, 62n., 66, 70n., 73-74, 75n., 76, 78, 79n., 80, 83n., 86n., 95, 98n., 103-6, 110n., 112n., 113n., 114, 115, 118
Tommaso de Vio (Caetano), VIIn., XXVI-XXIX, XXXIX-XL, L, LII, LVI, 6n., 50n., 54n., 60n.
Trapezunzio Giorgio, XLIIIn., XLV, LVIIn.
Trapolino Pietro, XCVII

Vasoli Cesare, LXXIIn.
Vegetti Mario, XIIn., LXXn.
Vernia Nicoletto, LXn., XCVII
Virgilio, 3n., 96, 102, 104

Wonde Jurgen, XXVIn., XXXIn., XXXVn., XXXVIIIn., LXn., LXIVn., LXXIIn., LXVn.

Zambelli Paola, VIn., VIIIn., XIVn., XXXn., XLIIIn.

INDICE

Introduzione . . . . . pag. V
Scheda biografica . . . . . » XCVII
Avvertenza . . . . . » XCIX

TRATTATO SULL'IMMORTALITÀ DELL'ANIMA . . . . . » 1

Bibliografia . . . . . » 119

Indice dei nomi . . . . . » 135

Finito di stampare nel mese di novembre 1999
dalla TIBERGRAPH s.r.l. - Città di Castello (PG)